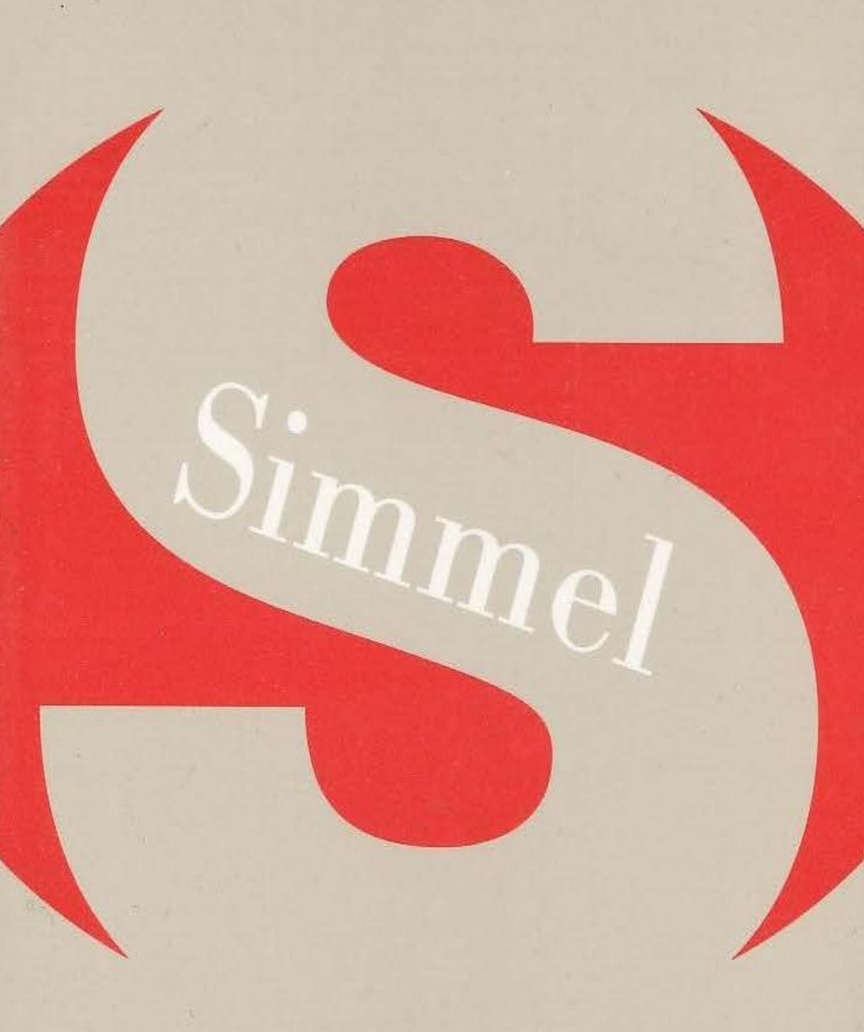
Georg Simmel
La ley individual y otros escritos

Introducción de Jordi Riba

Paidós I.C.E. |U.A.B.



Georg Simmel
La ley individual y otros escritos

Georg Simmel (1858-1918), más conocido por sus escritos sociológicos que por sus trabajos sobre filosofía, puede ser considerado integrante del grupo de filósofos (entre los que destacan Schopenhauer, Guyau y Nietzsche) que, a partir de la obra de Kant, dio lugar a una concepción original del fundamento de la moral.

La idea nueva y fecunda, que Simmel expone en esta obra, es aquella que señala que la dirección del comportamiento sólo se encuentra en la autopercepción del sujeto. Simmel entiende que, desde la perspectiva del vitalismo, donde la pluralidad ha sustituido a la uniformidad, es difícil mantener la existencia de una ley universal que sostenga un uniformismo que no se da en la realidad. Por lo que, desde esta concepción de la moral, Simmel ve difícil alcanzar la auténtica responsabilidad, que él considera "la médula misma del problema moral".

Desde la posición apuntada, la moral simmeliana pone las bases para una moral de nuestro tiempo.

Jordi Riba (Barcelona, 1954) es profesor de Filosofía e investigador asociado al Centre de Recherches Politiques de la Sorbonne de la Université de Paris-1. Se ocupa de la correlación entre teoría ética y teoría política. Ha publicado *La morale anomique chez Jean Marie Guyau* (1999), *De la morale du devoir à la morale de la responsabilité* (2003) y la edición, con Patrice Vermeren, de *Philosophies* [illegible] (2003).


ISBN 84-493-1465-8
46072
9 788449 314650



Diseño: Mario Eskenazi

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

Últimos títulos publicados

22. L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El tiempo y el otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré, *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt, *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin, *Personajes alemanes*
41. G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault, *De lenguaje y literatura*
43. R. Koselleck y H. G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*
44. C. Geertz, *Los usos de la diversidad*
45. J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*
46. J.-P. Sartre, *Verdad y existencia*
47. A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*
48. A. K. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*
49. H. Arendt, *¿Qué es la política?*
50. K. R. Popper, *El cuerpo y la mente*
51. P. F. Strawson, *Análisis y metafísica*
52. K. Jaspers, *El problema de la culpa*
53. P. K. Feyerabend, *Ambigüedad y armonía*
54. D. Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*
55. R. Rort, *Pragmatismo y política*
56. P. Ricoeur, *Historia y narratividad*
57. B. Russell, *Análisis filosófico*
58. H. Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*
59. N. Rescher, *Razón y valores en la época científico-tecnológica*
60. M. Horkheimer, *Teoría tradicional, teoría crítica*
61. H. Putnam, *Sentido, sinsentido y los sentidos*
62. T. W. Adorno, *Sobre la música*
63. M. Oakeshott, *El Estado europeo moderno*
64. M. Walzer, *Guerra, política y moral*
65. W. V. Quine, *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*
66. R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*
67. H. R. Jauss, *Pequeña apología de la experiencia estética*
68. H. Albert, *Razón crítica y práctica social*
69. H. Höffe, *Justicia política*
70. G. H. von Wright, *Sobre la libertad humana*
71. H. White, *El texto histórico como artefacto literario*
72. G. Simmel, *La ley individual y otros escritos*

Georg Simmel

La ley individual y otros escritos

Introducción
de Jordi Riba

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Los tres artículos recogidos en el presente volumen han sido publicados en alemán por la editorial Shurkamp, Francfort del Meno, con los títulos siguientes: «Das individuelle Gesetz», en *Aufsätze und Abhandlungen* (1909-1918), de Georg Simmel; «Die beiden Formen des Individualismus», en *Aufsätze und Abhandlungen* (1901-1908); e «Individualismus», en *Aufsätze und Abhandlungen* (1909-1918).

Traducción de Anselmo Sanjuán
Introducción de Jordi Riba

Cubierta de Mario Eskenazi

ISBN: 84-493-1465-8
Depósito legal: B. 34.950-2003

Impreso en Novagràfik, S.L.
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Introducción

HIJOS DE KANT

1. Pensar en tiempos de crisis filosófica

Cuando Georg Simmel nace en Berlín, en 1858, el pensamiento filosófico alemán se encuentra sumido en una profunda crisis.[1] No se trata de una de las crisis habituales en las que la filosofía ha caído a lo largo de su historia. La crisis con la que se encuentra Simmel, iniciada tras la muerte de Hegel en 1831, se caracteriza por el descrédito acentuado que la filosofía padece. Y, como podría pensarse, las causas no proceden, sólo, del arraigo adquirido por la ciencia en la época, que representa el sentido más opuesto a la filosofía especulativa, sino también del marcado acaparamiento político que ejerció el hegelianismo en el ámbito político y universitario. El propio Simmel vio cómo su acceso a un puesto universitario fue paulatinamente pospuesto y sólo pudo alcanzarlo tres años antes de su muerte. Y es que este hombre inusual de ingenio inusual, como lo ha definido Eugen Nolte en su libro *Nietzsche y el nietzschea-*

1. Véase Fréuler, L., *La crise philosophique au XIXe siècle*, París, Vrin, 1997.

nismo,[2] padeció las acometidas y el desprecio de aquellos que, desde la institución académica, se creían depositarios y defensores de la identidad filosófica.

Pero la cuestión decisiva de la época no afectaba al peso que el pensamiento de un determinado filósofo pudiera tener en el marco general de la historia del pensamiento, sino a algo mucho más inquietante, que concierne a la propia esencia de la filosofía. Lo inquietante y que inquietaba, entre los años 1850 y la década de 1870, era la existencia de voces, cada vez más numerosas, que se alzaban para negar que la filosofía fuera el acompañamiento ideal de la ciencia; para afirmar que la filosofía había sido superada y que, para bien de todos, debía, lisa y llanamente, desaparecer.

Y tan intenso era ese proceso que el bando de los enemigos de la filosofía no cesaba de aumentar, al mismo tiempo que muchos de los filósofos empezaban a dudar de su propia disciplina, desmoralizados y desorientados con respecto a los objetivos y los métodos de sus investigaciones. Basta recoger el testimonio de algunas de las celebridades de la época para darse cuenta de la profunda depresión en la que la filosofía se encontraba sumida. Brentano, por ejemplo, en su lección inaugural del año 1874, no escogió un tema de la psicología empírica, como le hubiera correspondido por sus investigaciones en curso, sino que su lección versó sobre las razones que se encuentran en el origen de aquello que llama el «desaliento en el terreno filosó-

2. Nolte, E., *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, 1990, pág. 244.

fico»; o también Wundt, que, en ese mismo año, publicó un texto consagrado a «La tarea de la filosofía en el presente».[3] Y así, otros muchos se manifestaron de manera similar, revelando, más que la crisis de la filosofía, la profunda crisis de una forma de hacer filosofía, bien que ellos, en aquel momento, lo desconocían.

La auténtica realidad del momento era que la desaparición del monolitismo hegeliano dejó un vacío sin referentes, que la filosofía no pasó a una nueva edad de oro y la impresión que quedó fue la de estar viviendo un período de ruptura total con el pasado. Creencia ésta muy extendida y profundamente penetrada, que se expresa de una manera pública con sobriedad, y virulentamente en privado, como sucede con un manifiesto alemán de 1863 publicado por un anónimo «círculo para el nuevo pensamiento» que defendía la idea de que para el bien del pueblo era necesario pensar de una nueva forma, y a esta nueva forma se llegaba de una manera sencilla y fácil, puesto que sólo era cuestión de pensar al revés de como se estaba haciendo.

Los historiadores de la filosofía siempre han designado como responsables de que la filosofía, después de la muerte de Hegel, no conociera una nueva época de gloria, al *idealismo especulativo*, a la escuela de Hegel y, accesoriamente, a la escuela de Schelling. En suma, a los sistemas del «absoluto», del «espíritu» y del «yo» que han dominado en los primeros decenios del siglo. Estas filosofías, dicen, nada han contribuido ni al avance

3. Wundt, W., *Über die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart*, Leipzig, 1874.

de las ciencias ni al de la filosofía. Todo lo contrario, les han rendido los peores servicios, pervirtiendo los mejores espíritus y dando una imagen execrable de la filosofía.

Como se puede pensar, también fueron muchos los seguidores de Hegel después de su muerte; no en vano, Hegel ha quedado en la historia de la filosofía como una figura dominante del pensamiento contemporáneo a la que muchos pensadores de envergadura no cesaron de acercarse más allá del siglo XIX, pensando posiblemente que su obra se encuentra en el origen de todo lo grande que se ha hecho en filosofía desde hace más de un siglo y medio.

Pero también los hubo que pensaron que había que encontrar los fundamentos de la filosofía del porvenir, buscar los reformadores que aseguraran el relevo y que construyeran una nueva filosofía, menos grandiosa, seguramente, pero más sólida. Era una ocasión excepcional para reflexionar sobre la filosofía misma, reconsiderar sus ocupaciones y sus métodos, explorar nuevas vías, crear y experimentar. Ludwig Büchner ya evoca, en 1859, la figura del «reformador de la filosofía de quien nuestra época desea impacientemente su llegada». Pero la realidad de la época es que estas nuevas formas tardaron en dibujarse y los reformadores se mantuvieron en la sombra.

El pensamiento de Simmel no es ajeno a este período en el que los antiguos paradigmas se encuentran vacilantes, y otros nuevos tardan en hacer su aparición. La filosofía se debate entre la caída de lo antiguo y la incertidumbre de lo nuevo. La filosofía, igual que la cultura en general, se encuentra perpleja. La filosofía anda

en las tinieblas de lo que Nietzsche, él mismo un representante de esta época, ha llamado un interregno, destinado más a los experimentos que a las doctrinas estables.

Si en la época de Kant había que pasar del dogmatismo al criticismo, después de la muerte de Hegel había que pasar del idealismo especulativo a algo todavía por definir en lo que la propia definición constituye por sí misma un real desafío, una llamada a la creatividad. Retrospectivamente, se puede incluso afirmar que esta época, a pesar de su pesimismo, es testimonio de una actividad filosófica febril de la que surgirá un nuevo paisaje filosófico en el siglo XX.

Lejos de sucumbir a la crisis filosófica, como muchos otros autores de su generación que crecieron dentro de este medio dominado por ella, Simmel entendió que ésta era la característica esencial no sólo de la filosofía, sino de la sociedad en general. En su ensayo «El concepto y la tragedia de la cultura»,[4] la define como una crisis perpetuamente aplazada y, a diferencia de lo afirmado por Marx, sostiene que el ser humano se plantea, a lo largo de la historia, problemas que no están destinados necesariamente a ser resueltos o incluso que son irresolubles. De ahí que en sus escritos se planteara de forma extensiva la manera en que la filosofía debía acometer en el futuro esta nueva situación.

4. En Simmel, G., *Philosophische Kultur*, Berlín, Verlag Klaus Wagenbach (trad. cast.: *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península, 1988, págs. 204-232).

2. La filosofía de los opuestos irreconciliables

Simmel nació y vivió prácticamente toda su vida en Berlín. Allí realizó sus estudios y enseñó en su universidad, aunque sin alcanzar jamás en ella, ni en ninguna de las principales, el grado de profesor ordinario. Seguramente lo que mayor distancia generaba con respecto al mundo académico era su mentalidad, que, como ha escrito Habermas en su «Epílogo» a la reedición del libro *Philosophische Kultur*,[5] se caracterizaba por disponer de una fina sensibilidad para detectar los estímulos típicos de la época.

Seguramente por esa razón Simmel fue, a su pesar, un filósofo de moda. A sus cursos acudían un número importante de auditores, y en su casa reunía a personajes del mundo cultural y artístico. Consecuente con su manera de entender la filosofía, no creó escuela ni tuvo discípulos. Estaba seguro de que su aportación a este saber iba más encaminado a promover entre sus auditores y sus lectores una cierta forma de práctica de la filosofía, lo que él llamaba *cultura filosófica,* que a la transmisión de un sistema acabado. De cualquier manera, no podemos dejar de citar entre sus discípulos más reputados a Ernst Bloch, György Lukács, Karl Mannheim y Bernard Groethuysen. Este último expone de una manera diáfana en su libro *Introduction à la pensée allemande depuis Nietzsche*[6] cómo la preocupa-

5. *Ibid.*, pág. 273.

6. Groethuysen, B., *Introduction à la pensée allemande depuis Nietzsche*, París, Librairie Stock, 1926.

ción de los nuevos pensadores iba más en la línea de reflexionar sobre la acción filosófica que en la de buscar un sistema filosófico que sustituyera al periclitado idealismo. Simmel, además, promovió la rehabilitación del ensayo filosófico como forma de expresión, tal como puede verse en los escritos de Adorno, Benjamin y del mencionado Lukács.

Igual que el perspectivismo de Nietzsche había encontrado su forma de expresión en el aforismo, el antisistematismo de Simmel debía contener una preferencia marcada por el ensayo filosófico, al que explicaba desde la perspectiva antropológica; la cual concebía únicamente del lado de lo cultural, ya que en ningún caso creía en la existencia de un ser humano natural. Éste, pensaba Simmel, sólo existía en la imaginación de algunas filosofías esencialistas. El ensayo le servía de instrumento para manifestar que la filosofía de la vida y la filosofía de la cultura están inexcusablemente relacionadas y le permitía captar filosóficamente toda la variedad de aspectos que el mundo le ofrecía.

Pero a aquellos que seguían considerando la filosofía como necesariamente sistemática, Simmel no les parecía filósofo. Éste se lamenta de ello en una carta enviada, en 1908, a Célestin Bouglé, colaborador de la revista *L'Année sociologique*, fundada por Émile Durkheim, y de la que Simmel fue también colaborador asiduo. El escrito dice así:

> [...] es un tanto doloroso para mí que solamente se me conozca en el extranjero como sociólogo, cuando en realidad soy filósofo; considero que la filosofía es la tarea de mi vida

y solamente me ocupo de la sociología como disciplina subsidiaria.[7]

En la época en que vivió Simmel la filosofía tuvo que enfrentarse a problemas tanto internos como relacionados con los otros ámbitos del saber: la pérdida de su estatus científico, pues ésta ya no era capaz de aportar una interpretación sistemática de la realidad (aunque tampoco la ciencia era capaz de hacerlo). La interpretación del mundo no es otra cosa que la percepción de la realidad desde la perspectiva contingente de cada circunstancia vital. La palabra *vida* vino a ser entonces el único concepto de totalidad para el pensamiento, tras el abandono del concepto idealista de totalidad. Así se entiende el extraordinario éxito de las llamadas filosofías de la vida.

Junto con el sistema hegeliano fracasó la posibilidad de integrar verdad y bien, teoría y práctica. Como en Kant, *ser* y *deber* volvieron a significar cosas distintas. Los filósofos del sistema reaccionaron mediante la crítica a cierto tipo de simplificaciones, que se podrían llamar naturalistas, de los conceptos de *bonum* y de *ens*, y respondieron desarrollando una filosofía de los valores. Sin embargo, estas teorías del valor no se diseñaron como simples fundamentos de un deber entendido en términos de ética, sino como intentos de reparar la ruptura

7. Carta a Célestin Bouglé de 2 de marzo de 1908. Véase Gephart, W., «Verlorene und gefundene Briefe Georg Simmel und Célestin Bouglé, Eugen Diederich, Gabriel Tarde», en Dahme, H. J. y Rammstedt, O. (comps.), *Die Aktualität Georg Simmel.*

entre facticidad y significación del mundo, porque percibían el peligro de lo que Nietzsche había calificado de nihilismo, es decir, la ausencia de sentido metafísico.

Sea como fuere, y sea cual fuere la interpretación histórica escogida o dominante, es indiscutible la importancia del pasado filosófico para aprender las dos cosas: filosofía y filosofar. La importancia de reconstruir el pasado en su propia atmósfera para entenderlo, y la importancia de recrearlo para entender asimismo el presente. Así lo entendió también Simmel, quien se ocupó tanto del análisis del presente como de los problemas metodológicos que representaba el estudio del pasado.

Entre las múltiples alternativas a la crisis del idealismo surgida con la muerte de Hegel, de ese mismo cólera que hizo huir a Schopenhauer de Berlín, se halla la propuesta por Simmel: el relativismo. Simmel, como es ya notorio, no se conformó con el lamento vano de unos, ni con la vuelta al amparo kantiano de otros. El manido *regreso a Kant* no era para Simmel, como para muchos otros, la respuesta adecuada que se debía dar a la crisis filosófica. Simmel entendió que ésta era definitiva: jamás nada volvería ser en filosofía como antes. El sistema hegeliano era el último de los grandes sistemas. Y a partir de aquí, y como mucho a partir de Marx, se acababa una forma de hacer filosofía y debía empezar otra.

La filosofía entra en crisis, pero ésta, tal como se sabe, es una forma de crecimiento y, para Simmel, lo que se debía hacer era afrontarla y explorar nuevos campos donde se pudiera continuar el ejercicio filosófico. Así lo hace Simmel, y por ello se convierte en un ejemplo

típico del filósofo preocupado esencialmente por su propio hacer.

Desechadas las opciones que daban por muerta la filosofía o propugnaban un regreso a Kant, Simmel es un buen ejemplo de la época en que se empieza a reconocer la innegable presencia de los contrarios. Simmel toma la idea de Nietzsche cuando afirma que el nuevo filósofo no intentará conciliar los opuestos. No pretenderá, para concebir la unidad fundamental del todo, buscar un sentido único a las cosas, retirar del mundo aquello que éste tiene de enigmático e inquietante.

Los filósofos del futuro, como Simmel, irán a la búsqueda de las incertidumbres. Sabrán vivir sin saber de dónde vienen, ni adónde van, sin ignorar que él mismo es el único capaz de otorgar sentido a las cosas e interpretar el mundo, creando valores. Por ello, no se trata tanto de una filosofía nueva como de un modo nuevo de filosofar. Valgan las palabras de Dilthey, quien fue, por otra parte, un enconado opositor a Simmel.

> Desde que han existido filósofos, en cada época, sus doctrinas se han contradicho, luchando entre sí. Y nada nos anuncia una decisión que pueda poner fin al litigio.[8]

La complejidad y la pluralidad coexisten, por lo que es difícil construir una metafísica que no reconozca esta idea. De ahí la afirmación de Raymond Aron de que el relativismo no es otra cosa que un lugar de paso entre dos visiones irreconciliables del mundo. Simmel lo

8. Citado por Groethuysen, *op. cit.*, pág. 44.

expone en la *Einleitung in die Moralwissenschaft,* en *Filosofía del dinero* y especialmente en una carta a Rickert, en la que explica que su relativismo no consiste en un escepticismo camuflado, sino en todo lo contrario, «una concepción metafísica del mundo completamente positiva». Y añade: « A lo que yo tiendo en metafísica es a esa relatividad infinita». Su relativismo deriva del empirismo y se dirige hacia una filosofía de la vida que da paso a la individualidad que precede a su concepción de la teoría moral.

3. La ley individual frente a la ley universal

El individualismo moral como expresión de una de las formas del pensamiento moral contemporáneo posee un claro acento kantiano. La filosofía moral actual es, en gran parte, heredera del pensamiento kantiano. El impulso que ha dado Kant a la teoría moral es enorme. Fruto de ello ha sido no sólo el gran número de obras dedicadas a su pensamiento y al de sus discípulos, quienes, todavía hoy, mantienen vivo el pensamiento del maestro de Koenigsberg, sino también las de aquellos que, pese a sus críticas al pensamiento kantiano, provienen de esas mismas esencias. Es el caso de algunos de los escritos de Schopenhauer, Schleiermacher, Stirner, Guyau, Nietzsche y del propio Simmel.

Todo ello tiene lugar en el contexto del llamado *regreso a Kant*, al cual algunos apelaron para intentar sacar a la filosofía de su crisis. Este *regreso* no es de ninguna manera uniforme, sino que se manifiesta de dife-

rentes formas. Las tradiciones han influido en ello. En el caso de Simmel, es evidente que la influencia ejercida por la filosofía de la vida y la lectura temprana de Spencer hace que se decante por la cuestión de la subjetividad, mientras que en otros casos del «momento kantiano»,[9] se mantienen los principios del universalismo, siendo ambos, no obstante, exponentes de la ética kantiana.

Simmel, que pasa por ser más conocido por sus escritos sociológicos y por sus ensayos que por sus trabajos sobre filosofía, consagró a Kant extensos estudios, de quien, según él mismo dijo, nunca se apartó del todo, pese a que las lecturas anteriormente citadas de Spencer, Schopenhauer y Nietzsche le llevaron hacia una visión crítica de su pensamiento. En 1903, primer centenario de la muerte del solitario de Koenigsberg, aparece *Kant. 16 Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, en las que Simmel perfila ya una visión crítica de esa tan trascendental filosofía. Se trata del primer eslabón que culminó, algunos años después, con «La ley individual», texto en el que da cuenta de su posición con respecto a la fundamentación de la moral, en clara oposición a la que había planteado Kant en sus escritos. El mismo título de su escrito así lo evidencia.

Las ideas expuestas por Simmel con respecto a la fundamentación de la moral pueden ser consideradas, sin duda, como integrantes de aquellas que, a partir de la obra del filósofo del imperativo categórico, buscaron

9. Véase Ferry, L., «Kant penseur de la modernité», en *Magazine Littéraire*, abril de 1993.

un nuevo fundamento para la moral, dando un paso más en el desarrollo de la autonomía individual. Antes que Simmel, lo había hecho Schopenhauer, primero, en su *Crítica de la filosofía kantiana,*[10] y más tarde en los *Parerga y Paralipomena.*[11]

Alfred Fouillée, en el prólogo del libro *Critique des systèmes de morale contemporaine,*[12] describe la evolución del pensamiento moral, entre la época en que Kant escribió sus obras y el momento en que Schopenhauer redactó las suyas. El cambio apreciado por el analista francés no es debido sólo a que entre ellos media más de cuarenta años sino, con más motivo, a la aparición, en ese período, de las obras de Darwin y Spencer. El propio Fouillée, en *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain,*[13] hace balance de esta nueva manera de hacer filosofía moral, a la que califica de anómica. En ella sitúa a Stirner como el primer antecedente. Esta concepción de la moral será después ampliamente desarrollada por Jean Marie Guyau.[14] La síntesis creativa que Guyau llevó a cabo, a partir de las dos teorías morales más importantes del momento, supone el primer ejemplo de

10. Schopenhauer, A., *Crítica de la filosofía kantiana,* Madrid, Trotta, 2000.

11. Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipomena*, Málaga, Ágora, 1997.

12. Fouillée, A., *Critique des systèmes de morale contemporaine*, París, Alcan, 1889.

13. Fouillée, A., *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, París, Alcan, 1902.

14. Véase Guyau, J.-M., *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, Madrid, Júcar, 1977.

una teoría anómica de la moral, en la que el individualismo y el pluralismo ocupan un lugar central.

El vitalismo y el pensamiento sociológico propiciaron, en este orden, la realización de una crítica del imperativo categórico de Kant y el desarrollo de una teoría del imperativo individualizado. Guyau sugiere, a diferencia de tantos otros, que la anomia es una forma de moral producida por el incremento de la conciencia humana y de la racionalidad del individuo, y, por tanto, una forma legítima de moralidad, no una mera negación.

En esta concepción de la moralidad, en la que se encuentran también las propuestas de Simmel, se pone en evidencia la supremacía de una forma del individualismo de la diferencia caracterizado, frente al llamado individualismo de la igualdad, por la afirmación del ser humano, por la creencia de que éste está dotado de suficiente capacidad para darse a sí mismo su propia ley. Y se trata, a ojos de estos autores, de un paso irreversible que no puede, en ningún caso, ser ignorado.

En el ensayo «Las dos formas del individualismo», de 1902, Simmel señala que, con Stirner, se ha conseguido, al menos en negativo, la superación de la antítesis entre la igualdad y la libertad. Con Stirner, el sentido de la existencia humana se define con el simple dato de la individualidad, sin dar importancia al contenido de esta individualidad, no importa ni la igualdad ni la diferencia. Lo que importa ahora, continúa Simmel, es conseguir esa superación, pero en positivo.

> La gran tarea del futuro es, no obstante, la de una concepción de la vida y de la sociedad que elabore una síntesis

positiva de las dos especies de individualismo: la integración del ideal ahistórico del siglo XVIII, con sus individuos iguales, equiparados en derechos y meramente unidos por la ley universal puramente racional, en una unidad superior con el individualismo de siglo XIX, cuyo gran logro histórico cultural consistió en la diferencia entre particulares y en la existencia de personalidades regidas por su propia normativa y organizadas a través de la vida histórica.[15]

La idea más nueva y fecunda de Simmel es que la dirección del comportamiento sólo se encuentra en la autopercepción del sujeto. Y así lo expone en «La ley individual». Simmel entiende que, desde la perspectiva del vitalismo, donde la pluralidad ha venido a sustituir la uniformidad, es difícil de mantener la existencia de una ley universal que sostenga un uniformismo que no existe en la realidad.

Para Simmel, el origen de la reflexión se encuentra en el individuo y sólo desde él es posible pensar la acción, por lo que la ley que surge de esta reflexión, no puede ser universal. Simmel afirma, al principio de «La ley individual», que Kant se equivocó al equiparar el concepto de ley con el de universalidad. En palabras de Simmel, no solamente Kant cometió ese error sino que:

La expresión «ley» es formalmente inadecuada e irritante para esta concepción de la exigencia moral, pese a que aquélla retenga de la manera más resuelta lo esencial de

15. Véase en este volumen «Las dos formas del individualismo», págs., 123-124.

> ésta. Pues bajo el término «ley» entendemos siempre la norma formulada para espacios o épocas bien delimitadas de la vida. En cambio, aquí se está significando, por así decir, el dinamismo vital de la propia ley. Dinamismo que resulta mucho más próximo a nuestra conciencia ética real de lo que, en virtud de la persistente habituación al decálogo como prototipo de toda legislación moral, pensaríamos de inmediato.[16]

Desde esta construcción de la moral, Simmel ve difícil llegar a la auténtica responsabilidad, que él considera «la médula misma del problema ético»[17] sin negar, por ello, las dificultades que esa forma de entender la moral comporta.

> No puedo negar que a menudo he sentido como reverso del rigorismo moral kantiano una especie de desamparo anárquico frente a los momentos de la vida irreductibles a esquemas lógicos, e incluso frente a la vida como totalidad. La ley del individuo, en cambio, desarrollada a partir del mismo nódulo radical del que toma origen su realidad —aunque adoptando tal vez una dirección muy divergente respecto a ella—, abarca todo fragmento vital, se obtenga éste analítica o sintéticamente, porque aquella ley no es otra cosa que la totalidad o centralidad de esa misma vida que se manifiesta como deber.[18]

16. Véase en este volumen «La ley individual», págs. 68-69.
17. *Ibid.* pág. 71.
18. *Ibid.*, pág. 73.

4. Una moral para tiempos inciertos

Para determinados pensadores de lo político es suficiente contar con instituciones eficientes para que la sociedad funcione adecuadamente. Para otros, sin embargo, esto no es sólo insuficiente, sino que es, al mismo tiempo, falaz, puesto que ninguna institución puede perdurar sin la ayuda que representa la participación activa de los individuos que la constituyen.

Si realmente la excelencia de la sociedad pasa, como parece, por el buen funcionamiento de sus instituciones (y este objetivo sólo se consigue con la participación activa de sus miembros), se impone una reflexión sobre el tipo de moral a partir de la cual hay que fundamentar este modelo de lo político.

El pensamiento moral se ha movido, y se mueve todavía hoy, entre dos concepciones que provienen de tiempos remotos. Son la actualización de dos maneras de entender la vida individual y social. Son, en este sentido, la actualización de las viejas escuelas estoica y epicúrea. Cada una de ellas posee, desde su origen, distintas actualizaciones. El pensamiento moral, por la propia constitución de la persona humana y la forma en que establece sus relaciones con los demás, padece constantes variaciones, que han ido posibilitando una permanente actualización de la eterna discusión entre los filósofos sobre cuál es la mejor manera de vivir.

Hoy, nos encontramos frente a una nueva actualización de dichas escuelas, en la formulación que, en su momento, dio Max Weber al establecer la distinción entre morales de la convicción y morales de la responsabilidad.

El recién terminado siglo XX ha sido poco dado a la reflexión sobre la ética. Así lo apuntan Emmanuel Lévinas y Hans Jonas, dos autores que sí han hecho este tipo de reflexión. Lévinas deja constancia de ese aspecto que ya se pone de relieve en la obra simmeliana, cuando afirma en *Ética e infinito*.

> La conciencia de sí es igualmente la de todo. Contra esa totalización, ha habido, en la historia de la filosofía, pocas protestas.[19]

Hans Jonas, por su parte, señala que la responsabilidad es el complemento de la libertad. Es la carga propia de la libertad en un sujeto activo.[20]

Desde la perspectiva apuntada, la moral simmeliana pone las bases para una moral de nuestro tiempo. Para Simmel, «*la responsabilidad de toda nuestra historia personal está ya implicada en la emergencia de lo debido en cada obrar particular*.[21] Y es que el problema moral ya no se encuentra en la construcción de modelos justos, o en los procesos que establecen de manera natural el orden social. Por ello, se hace necesario e inexcusable pensar de otra manera la relación entre ética y política, con el fin de que se establezcan nuevas relaciones entre el objetivo buscado y las formas de alcanzarlo.

19. Lévinas, E. (1982), *Ethique et infini*, París, Le livre de pôche, 2002, pág. 69 (trad. cast.: *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991).
20. Jonas, H., *Pour une éthique du futur*, París, Rivages, 1998, pág. 76.
21. Véase en este volumen «La ley individual», pág. 109.

Para Simmel, se trata de ampliar la llamada, por él mismo, cultura filosófica, entendida como la correlación entre teoría y práctica que permite que lo formulado teóricamente sea llevado a la práctica. Esta forma de pensamiento surge precisamente a partir de los escritos de Kant, los cuales han contribuido al desarrollo de la autonomía individual; aunque el escepticismo kantiano ha sido, también, al mismo tiempo, factor determinante en la separación entre teoría y práctica, cosa que no ha permitido que su teoría fuese aplicable a la práctica.

Simmel encuentra una forma de combatir tanto el escepticismo kantiano como la crisis filosófica mediante la aportación de una concepción y una manera de hacer filosofía, de filosofar, que le sitúa como una de las piezas claves de la salida de la crisis o la instalación definitiva en ella, que en este caso es lo mismo, y hacen de él un filósofo indispensable para la comprensión de la modernidad.

> Así como la pulsión momentánea de un ser vivo está condicionada por cada una de sus pulsiones anteriores, tampoco puede perderse nada en el proceso aludido, proceso que no sólo convierte la acción, sino también el deber de cada instante, en heredero y portavoz responsable de todo cuanto fuimos, hicimos y debimos.[22]

Para Simmel, la moral de la responsabilidad es la consecuencia lógica de la moral del deber.

22. *Ibid.*, pág. 112.

Probablemente, esta ley individual-universal, diversa en cada caso personal, no admite una fijación conceptual. Tal fijación la alcanzan únicamente aquellas prescripciones más específicas que se elaboran cuando aquélla se topa con realidades y situaciones particulares.[23]

De esta manera, continúa afirmando Simmel,

se logra dar razón de la multiplicidad de las situaciones y evoluciones éticas y, simultáneamente, también del carácter unitario, perdurable y consecuente de la pretensión ética; algo que la ética de las leyes universales creían alcanzar sólo en la persistencia, mecánicamente sostenida en el tiempo, de no importa qué contenidos del ámbito de los valores éticos (pues hasta la mera forma de la ley universal sigue siendo, en este sentido, un contenido y debe traducirse en tal contenido).[24]

Al decir de los fieles discípulos del maestro de Koenigsberg, Simmel se contaba entre los neokantianos que se alejaban de él. En cualquier caso, unos y otros eran hijos de Kant. Los primeros, sus herederos legítimos, continuadores de su pensamiento, divulgadores de sus ideas. Los segundos, ilegítimos, críticos de su pensamiento, pero incapaces de apartarse de su influjo. Todos salidos del tronco común de esa concepción de la moral que hoy aún perdura y que ha hecho que, a lo largo de dos siglos, los hombres sigan pensando que la sociedad humana está, todavía, a tiempo de perfeccionarse.

23. *Ibid.*, pág. 110.
24. *Ibid.*, págs. 110-111.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es fruto de una estancia posdoctoral en el Centre de Recherches Politiques de la Sorbonne de la Universidad de París I, gracias a una beca de Formación de Personal Investigador del Ministerio de Educación y Cultura. Debo expresar mi reconocimiento a Patrice Vermeren, principal responsable de que haya pasado los últimos años en París, por su inagotable capacidad de aliento, sin el cual, no hubiera podido superar los, siempre existentes, momentos de desánimo. Asimismo, debo agradecer a Cristina Hurtado sus constantes muestras de afecto y de coraje cívico. Con ella recorrí todas las bibliotecas a la búsqueda de aquel documento imprescindible. A Laurent Fedi, Stéphane Douailler y Georges Navet por estar siempre ahí cuando los he necesitado. A Jacques Poulain, que me animó a redactar mi memoria de Habilitación, *La crise philosophique et ses effets dans la philosophie pratique*, en la cual he desarrollado, más ampliamente, algunas de las ideas aquí expuestas. A Sophie y Jean Marc Levent por sus acogedoras veladas filosófico-gastronómicas. Asimismo, y de una manera muy especial, quiero expresar mi agradecimiento, a Scheherezade Pinilla, por sus minuciosas revisiones de éste y de otros manuscritos, y por sus siempre atinados comentarios, que son acicate para mi trabajo presente y futuro.

JORDI RIBA
Centre de Recherches Politiques de la Sorbonne
Universidad de París I

DATOS BIOGRÁFICOS DE GEORG SIMMEL

1858. Nace en Berlín en el seno de una familia de comerciantes.
1876. Inicia sus estudios en la Universidad de Berlín, primero de historia y luego de psicología, para dedicarse después a los de filosofía.
1885. Habilitación en la Universidad de Berlín que le permite ejercer de *Privatdocent*
1888. Fue promovido a profesor *Extraordinarius*, lo que todavía no le permitía tener estudiantes de doctorado.
1890. El Ministerio de Educación aceptó, después de haberlo denegado una vez, que Simmel fuera profesor *Extraordinarius*.
1890. Contrae matrimonio con Gertrud Kinel. Su casa será lugar de encuentro de toda la élite intelectual berlinesa. Además Simmel mantendrá relación con Rilke, Rodin, St. Georges, Max Weber y Bergson.
1896. Aparece el primer número de la revista *L'Année sociologique,* en la que Simmel publicará habitualmente.
1914. Después de varios intentos fallidos, en Berlín, Heidelberg y Greifswald, y un doctorado honorario en Friburgo, Simmel obtiene la Cátedra de Filosofía en la Universidad de Estrasburgo.
1918. Simmel fallece en septiembre a causa de un cáncer de hígado sin haber podido ver cumplido su deseo de regresar a la Universidad de Berlín.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Obras de Simmel en lengua alemana*

Das wessen der Materie nach Kants physicher, 1881 (tesis).
Über soziale Differenzierung, 1890.

Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892.
Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892.
Philosophie des Geldes, 1900.
Kant. 16 Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität, 1904.
Kant und Goethe, 1906
Schopenhauer und Nietzsche, 1907.
Sociologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 1908.
Hauptprobleme der Philosophie, 1910.
Philosophische Kultur. Gesammelte Essays, 1911.
Goethe, 1913.
Rembrandt. Ein Kunstphilosophischer Versuch, 1916.
Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft), 1906
*Der Krieg und die geistingen Enscheidungen,*1917.
Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, 1918.
Zur Philosophie der Kunst. Philosophische Aufsätze, 1922 (Gertrud Simmel [comp.]).
Brücke und Türk. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, 1958 (M. Susman y M. Landmann [comps.]).
Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, 1968 (M. Landmann [comp.]).

2. *Obras de Simmel en lengua castellana*

Cultura femenina, Madrid, Alba, 1999.
Intuición de la vida, Buenos Aires, Nova, 1950.
Problemas fundamentales de la filosofía, Madrid, Revista de Occidente, 1946.
Filosofía del dinero, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1977.
Schopenhauer y Nietzsche, Madrid, Francisco Beltrán, 1951.

Sociología, Madrid, Alianza, 1984.
Sobre la aventura. Ensayos filosóficos, Barcelona, Península, 1988.
Rembrandt: ensayo de filosofía del arte, Murcia, Colegio oficial de arquitectos técnicos de Murcia, 1997.
El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura, Barcelona, Península, 1986.

3. *Obras sobre Simmel*

Andolfi, F., «L'etica Simmel ovvero l'individuo come dover essere», texto introductorio a Simmel, G., *La legge individuale e altri saggi*, Parma, Nuova Patriche Editrice, 1995, págs. 5-24.
Aron, R., *La sociología alemana contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 1953.
Calabró, G., *La legge individuale*, Nápoles, Morano, 1963.
Deroche-Gurcel, L., *Simmel et la modernité*, París, PUF, 1977.
Frisby, D., *Georg Simmel,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
Jankélévitch, V., «Introduction: Georg Simmel, philosophe de la vie», en Simmel, G., *La tragedie de la culture et autres essais,* París, Rivages, 1988, págs.13-87.
Léger, F., *La pensée de Georg Simmel*, París, Kimé, 1989.
Vozza, M., *Il sapere della superficie. Da Nietzsche a Simmel,* Nápoles, Lugori, 1988.

I. LA LEY INDIVIDUAL

Un ensayo acerca del principio fundamental de la ética

1. LEY Y UNIVERSALIDAD: EL DEBER

La interpretación kantiana del fenómeno moral se basa en el hecho de que, para él, el concepto de ley y el de universalidad mantienen entre sí una vinculación obvia, lógicamente necesaria. Una ley sólo debe *valer* justamente para el individuo concreto en cada caso, sólo puede justamente *determinarlo* y no puede, a la inversa, ser determinada a partir de éste, sino que debe aparecer frente a él como lo no individual, como lo universal. La estructura interna de este tipo de pensamiento es aproximadamente la que sigue.

En su base está el carácter individual de toda realidad psíquica, realidad sustentante y concreta de cada praxis. Así como cada porción de materia es en última instancia única según su *ser* (pues el espacio que llena con su existencia es únicamente ése en concreto y sólo su forma puede ser universal, es decir, compartida por otros), del mismo modo cada existencia anímica sólo puede ser única en cuanto tal aunque sus determinaciones puedan repetirse en otras existencias. El hecho de que la totalidad del mundo, según su concepto, sea

algo único es algo que se repite inevitablemente en cada una de sus partes. La intelección más o menos clara de que todo lo real es, en ese sentido, individual tiende a formular la afirmación inversa: que todo lo que es individual es únicamente real, es decir, que lo no real, lo exigido, lo ideal no puede ser nada individual y tiene que ser por ende algo universal. Esto último podría ser verdad, por más que aquella inversión, que no es en absoluto concluyente a la luz de la lógica, no lo demuestra. El lema: «Nunca se ordena a nadie aquello que ya quiere indefectiblemente por sí mismo» se relaciona en Kant de manera inmediata únicamente con la aspiración a la felicidad pero, de hecho, fundamenta toda su ética. La realidad dada, no sólo como hecho formal de la existencia, sino también como contenido cualitativo, no puede ser simultáneamente «lo preceptivo», porque ello no sólo equivaldría a una reduplicación sin sentido, similar a la que Aristóteles reprocha a las ideas platónicas, sino también una identificación absurda de lo real y de lo ideal, siendo así que éste aún *debe* llegar a ser real. Si todo lo real es individual, lo ideal tiene que ser universal. Si todo lo individual es sólo real, en ese caso no puede simultáneamente ser nada situado por encima de la realidad como ocurre con la exigencia ideal de una ley.

La relación entre ley y universalidad se efectúa asimismo desde otra vertiente, si bien aquí en un sentido en principio teórico y meramente simbólico para la relación ética. El contenido del concepto universal que designe a una cosa concreta incluye únicamente ciertas partes, aspectos y determinaciones de la cosa. Otras

muchas, sin embargo, por ejemplo, el todo de la configuración individual y todo aquello de la cosa que o bien queda subsumido en otros conceptos, o bien no es en absoluto expresable en conceptos, quedan totalmente fuera del contenido de aquel concepto. Pero lo notable del caso es que, pese a todo, aquel concepto vale para la totalidad de la cosa, para su unidad, inclusive todas aquellas determinaciones no afectadas por el concepto. Esto sólo puede ser entendido en el sentido de que tal concepto es, a manera de un esqueleto, un esquema ideal en el cual se insertan todos aquellos componentes o cualificaciones individuales, una forma interna que mantiene unidos todos los elementos abarcados por el ámbito de la cosa. El concepto no es meramente el mínimo lógico de la cosa en cuanto contiene aquellos elementos que la cosa ha de mostrar para que sea fijada con un determinado significado. Tiene asimismo aquel sentido funcional de imponer también una forma a los elementos restantes, o más exactamente: a todos los elementos reales del ente, forma por la que puedan circular los variadísimos componentes de la existencia. Los entes totales (las cosas individuales subsumidas bajo un mismo concepto) pueden por ello, en cuanto tales, tener aspectos sumamente diversos, pero todos ellos están sometidos a una necesidad determinada de adscripciones y clasificaciones, de delimitación y desarrollo. Así pues, por más que cada uno de los elementos concretos, particulares, sea dinámico de por sí o bien movido o determinado del modo que sea desde fuera, a todos ellos, en la medida en que juntos constituyen una cosa perteneciente a un concepto determinado, se les impone,

en virtud de este último, una *ley* que expresa la forma común de tantas cosas como se quiera, cada una de las cuales constituye una totalidad diversa en virtud de la individualidad de sus piezas constituyentes. Y considerándolo desde el punto de vista de su contenido: sólo aquellas partes o determinaciones de la cosa de que consta su mínimo lógico, es decir, las que constituyen los rasgos característicos de su concepto general tienen una relación inmediata, ontológica con el concepto. Respecto a todas las demás ese concepto no tiene ninguna relación constitutiva sino meramente normativa. Atendiendo a su totalidad y, consecuentemente, respecto a la totalidad de sus elementos, la cosa no *es* como el concepto, sino que aquéllos deben plegarse a la forma ideal que éste presenta (o en su caso a una de las muchas formas bajo las que, en cuanto conceptos, pueda subsumirse una cosa) si es que han de formar en absoluto «una cosa». El concepto es, pues, un universal en la medida en que constituye la ley formal o la ley de formación de la cosa e impera sobre cada una de sus realizaciones individuales, pudiendo éstas, por lo demás, mostrar una diversidad inabarcable.

Es posible que la sensación de que hay una conexión muy general entre el concepto de universalidad y el concepto de ley dé pábulo a ciertos tipos éticos que quieren resolver el difícil problema de cómo se llega en absoluto a un deber, mediante la relación entre factores individuales y universales. Si no se declara el deber como categoría primaria, coordinado con el ser, y se considera más bien que este último es el fundamento único y germinal de todas las configuraciones, incluidas las ideales,

se hace tal vez posible hacer del deber como tal, según su forma, un resultado o, mejor dicho, una expresión de ciertas relaciones ontológicas de índole empírica o científica.

Así, por ejemplo, sobre la oscuridad e insuficiencia de las singularidades empíricas gravita el reino de las ideas, de las hipóstasis metafísicas de lo conceptual-universal, que contienen e irradian el ser *auténtico*. Y esta relación real significa de forma inmediata un deber ser, una exigencia planteada a la vida individual para que dé expresión en sí misma a la idea universal. O bien existe un poder divino que constituye lo universal abarcador por encima de todo lo individual, sea como *ens perfectissimum* o *substantia*, como principio creador o como *coincidentia oppositorum*. Siendo ese poder la morada y la fuente de todos los valores y poseyendo el hombre la capacidad de aproximarse o de desviarse de él, de esa relación metafísica fundamental no sólo se derivan preceptos determinados sino que con ella se expresa, de manera formal, por así decir, el hecho de que, frente a lo que es, en última instancia, universal, el individuo se halla en la situación del deber. O bien el individuo está rodeado de una sociedad en cuya unidad queda paralizado todo lo individual, mientras que la vida de aquélla irriga a fondo a cada individuo de modo que a éste sólo le queda la autonomía propia de un miembro orgánico, móvil de por sí, respecto al conjunto unitario del cuerpo. De ello resultaría no sólo tal o cual obligación particular, sino que el deber como tal sería sólo el nombre del aspecto práctico que semejante relación posee para el individuo.

En todos los casos, pues, en que una unidad concreta se constituye como universal con respecto a un individuo concreto de modo que éste resulta superado, rodeado, cercado, y nutrido por aquélla y, no obstante, él siga poseyendo un carácter específico, una capacidad de espontaneidad y de relativa existencia integral; en todos esos casos el deber expresa, por así decir, la tensión entre estos dos factores ontológicos. Que lo debido sea esto o eso concreto no queda prefijado con ello. Lo que se prefija es meramente la índole específica y la situación de un ente sujeto a esa doble condición: la de ser individuo y, al mismo tiempo, estar sometido a algo universal. A semejante existencia individual le es inmanente el que para ella haya una ley vigente (sea cual sea su contenido).

2. Ley universal y ley individual

A la vista de lo anterior parece existir un nexo interno entre la universalidad como tal y la ley del deber, nexo que Kant reforzó hasta aquel grado de necesidad lógica: que lo individual, en cuanto algo meramente real, no halla ninguna cabida en la exigencia ideal y ésta sólo puede, en consecuencia, adoptar la forma de una ley *universal.* Ahora bien, tal hilo conceptual muestra toda su fragilidad apenas nos percatamos de que la contraposición entre lo real y lo moralmente exigido, por muy radical que sea, abarca siempre, en cuanto contraposición, únicamente ciertos *aspectos* del entero hombre real y del entero hombre ideal; la *totalidad* del uno

y del otro pueden muy bien tener elementos comunes. En otro caso habría que concluir así: el hombre real respira y, por lo tanto, su contraposición, el hombre ideal, no debe respirar. No es, pues, el hecho general de aquella contraposición, sino una investigación general la que tiene que decidir qué determinaciones del hombre real han de ceder a la exigencia ideal y cuáles de ellas no resultan alteradas por la misma.

Así pues, no se podría, cuando menos, excluir de antemano que la individualidad perteneciera a aquellas determinaciones del hombre comunes a su realidad y a su idealidad, sin prejuicio de la, por lo demás, fundamental contraposición de ambas. En el caso de Kant, esa posibilidad queda descartada porque la universalidad no solamente es exigida para la ley como contraposición a la individualidad de lo real, sino como su cualidad *lógica*. *Según su propio concepto*, piensa Kant, toda ley, en cuanto tal, ha de tener, incondicionalmente, validez universal y nunca puede referirse a un sujeto o a una situación inherente a un ámbito determinado del cosmos, sea cualitativo, genérico o espacio-temporal, con exclusión de otros ámbitos. La individualidad, no sólo como diversidad, sino en su propio ser, como existencia centrada en sí misma, queda aquí excluida del mismo modo que lo está en el sujeto portador del conocimiento. La ley es, *por ello*, universal según su propio concepto, ya que todo lo éticamente preceptivo o prohibido debe derivarse de *contenidos* que subsisten por sí mismos en virtud de su logicidad autónoma.

Me parece, no obstante, que tal concepción de la universalidad de la ley, ese rechazo, por principio, de su

validez en exclusiva para un individuo y a partir de éste, no constituye cabalmente ninguna garantía suficiente de la *universalidad* de aquélla. Pues, por paradójico que ello pueda sonar, también la universalidad es algo singular en la medida en que a ella se le opone aún la individualidad. Si, hablando en términos absolutos, se da la posibilidad de una ley individual, entonces la afirmación de que tan sólo lo universal posee validez no es ya algo omnicomprensivo, sino una violentación de parte interesada. Pero el concepto de ley debería superar esa contraposición relativista y constituir lo universal absoluto, capaz de morar tanto en un polo como en el otro. Su aferramiento a la universalidad antiindividualista muestra que no ha adquirido todavía la plena idealidad, la independencia respecto a *toda* particularidad aún sometida a contraposiciones.

Cierto que se podría intentar establecer la adecuación de la ley universal al acto individual mediante la búsqueda de una ley universal para la íntegra plenitud de cada uno de los componentes parciales, para todas las determinaciones de aquel acto, haciendo abstracción de su contexto vital individual. La determinación normativa definitiva para cada caso resultaría de la eficacia conjuntada o de la armonización de todas esas leyes. Semejante captación exhaustiva, que no dejaría sin considerar ningún elemento de la acción, sería justamente pensable de la formulación del imperativo categórico. Ello constituiría una analogía exacta respecto de la ciencia teorética, la cual obtiene el comportamiento fáctico de un objeto como adición o resultante de todas aquellas leyes que valen para cada una de sus determinaciones.

Ahora bien, se ha objetado que una determinación completa y a todos los respectos de un objeto real, incluso del más simple, no es posible por ese camino, pues cualquiera de ellos contiene tal profusión de propiedades y relaciones que ninguna serie de conceptos, o incluso de leyes, establecida por nosotros puede agotarlas. Tendríamos que conformarnos con determinaciones unilaterales, particulares, que dejarían de lado incontables factores. De momento baste ya esta objeción frente al intento de constituir la exigencia ética planteada en un momento de la vida mediante una síntesis de las leyes generales válidas para cada uno de sus factores. Pues incluso en situaciones vitales relativamente simples se da un sinnúmero tal de estos factores que el intento de ordenarlos en yuxtaposición y someter a cada uno de ellos a la norma universal que lo conforme resulta totalmente quimérico.

Y, sin embargo, esa reflexión gnoseológica crítica no va, en mi opinión, suficientemente lejos. Pues el *quantum* de determinaciones de una realidad puede bastar *fácticamente* para frustrar el intento de fijar normativo-conceptualmente su totalidad irrestricta, pero *en principio* cabría, con todo, pensar que a la ingente suma de factores de esta totalidad le correspondiera otra similar de conceptos y leyes. Ocurre más bien que entre el modo de ser de la realidad y el de nuestros conceptos se interpone una discrepancia en virtud de la cual éstos, por así decir, no pueden dar alcance a aquélla. Las determinaciones de una cosa real guardan entre sí una continuidad, una lenta fluencia en la transición de las unas a las otras, una continuidad que la convierte en inapren-

sible para la fijeza delimitativa de nuestros conceptos y de su ampliación en forma de leyes naturales. El proceso artificial, que constituye pese a todo un puente entre ambos planos, comporta no sólo un dejar de lado cuantitativo, sino una alteración según el tipo y la forma. Cuando nos proponemos someter lo real a nuestros conceptos nos vemos obligados (en virtud de un derecho que no analizamos aquí) a hacer coagular en pluralidades abruptamente separadas entre sí la deslizante gradación y la ininterrumpida correlatividad que se da en y entre las cosas; a convertir en discontinuo lo continuo; a estancar a cada paso el flujo infinito de las relaciones, desde las existentes entre realidades muy próximas hasta las que se dan entre las más lejanas.

Y, ostensiblemente, la distancia que esta transposición interpone entre sus factores es máxima cuando se trata de la conceptualización y del conocimiento nomotético del ente vivo. Pues en la medida en que éste es presentado como un sujeto que, como quiera que sea, parece perdurar como tal bajo las modificaciones que se dan en él, tales modificaciones adoptan una continuidad sumamente lograda, y las determinaciones del ente que preserva su unidad en ese sentido muestran una abundancia y afinidad en sus relaciones que no parecen tener lugar en lo que es mero mecanismo. De ahí que la selección y fijación de determinaciones particulares sean máximamente inadecuadas respecto a la forma del ser y del acontecer orgánicos.

La ciencia natural podría, ciertamente, asumir la responsabilidad de esa inadecuación, tal vez, con el argumento de que su intención y sus supuestos previos se

orientan hacia un reino autosuficiente de conceptos y de leyes, reino que sólo requiere de una relación simbólica con la realidad. Pero siendo así que la ética está en contacto mucho más estrecho con la inmediatez de la vida, ahora se pone de manifiesto, incluso por medio de esa analogía teorética, hasta qué punto la forma esencial de la «ley universal», que postula un contenido particular, resulta extraña a la forma esencial de la vida, la cual *debe* no obstante, amoldar su realidad a aquélla. También se evidencia así que la sola acumulación de leyes, por amplia que sea, no puede, ni mínimamente, dar cuenta de la movilidad y diversidad de la vida y no ya por insuficiencia cuantitativa, sino por la discrepancia misma en el principio constitutivo de ambas formas.

El punto de vista aquí criticado se enreda, en última instancia, en un nudo conceptual propio del racionalismo en general. Los extravíos del racionalismo vinculados al principio de no contradicción tienen esta forma: los predicados de posibles sujetos pueden ser tomados por separado respecto a éstos y presentados como contenidos lógicamente autónomos. Entre cada pareja de estos predicados se constata entonces una contradicción, una exclusión recíproca y, como consecuencia de ello, se pasa a creer que un sujeto que participa de uno de ellos no puede poseer el otro o bien que, según el principio del *tertium non datur* (tercio excluso), ha de poseer uno de los dos. Ahora bien, como es notorio, ello sólo vale respecto a la contraposición, totalmente estéril, entre el puro P y el puro no-P. Apenas uno de los dos lados de la contradicción cobra un sentido positivo, entonces ya no es decidible, a partir de su mera

relación lógica, si se excluyen o se concilian al darse en un sujeto. Sólo lo es a partir del conocimiento concreto de tal sujeto. Mortal e inmortal son, evidentemente, conceptos contrapuestos, pero la exclusión del uno no implica la vigencia del otro, cuando, por ejemplo, hablamos de una piedra, que no es justamente ni lo uno ni lo otro. Vivo y muerto son términos contrapuestos, pero nos veríamos en un aprieto si hubiéramos de elegir entre ellos apenas se tratase del estado de rigidez de algunos organismos inferiores, estado que no muestra en absoluto el menor síntoma de vida, pero desde el cual pueden ser nuevamente llamados a la vida. Es asimismo evidente que azul y nublado son términos contrapuestos, que se excluyen recíprocamente, por ejemplo, en el cielo, pero no lo son en el techo de una habitación que se vea cubierto de nubes de humo azulencas.

Pues bien, el imperativo categórico comete un error análogo: el de preguntar acerca del sentido de una acción separada del sujeto que la sustenta y juzgar a partir de la respuesta que se dé a esa pregunta acerca de la legitimidad o la ilegitimidad de la relación de esa acción con aquel sujeto. Separa la acción, mentira o sinceridad, acto bondadoso o acto inmisericorde, etc., de su sujeto y la trata como un contenido lógico, que gravita por sí mismo. Después pregunta por su legitimidad y determina ésta según lo que aquella acción significa en y por sí misma, no por lo que significa respecto al sujeto al que es inherente. La actitud aquí insinuada, contrapuesta a la kantiana, no comporta en modo alguno tener que efectuar, por ejemplo, otra valoración ni normas divergentes en cuanto a su contenido. El antago-

nismo afecta de inmediato, o en principio, sólo al fundamento a partir del cual se legitima cada exigencia particular.

La indiferencia de la ley respecto al individuo para el que rige procede en Kant del hecho de que, en última instancia, él adopta el prototipo de ley de la ciencia natural y del derecho. En ambas esferas la «ley» vale sin más, sin que la configuración individual a la que va dirigida pudiera revelarse de algún modo como una fuente de determinaciones separada de lo universal. Ello es así en la ciencia natural porque ley significa aquí la mera formulación del transcurso de un evento particular (con indiferencia respecto a dónde y con qué frecuencia acontece). En el derecho civil, porque éste ordena desde sí mismo cómo debe transcurrir la acción particular con vistas a cierto orden social. Por una parte (y como el propio Kant insinúa), el imperativo categórico tiene la estructura lógica de una ley natural de procedencia mecanicista; por otra, la de un principio jurídico. De ahí que en su caso no parezca darse el círculo vicioso que amenaza a toda ley moral apriorístico-universal: una ley debe ser vinculante para mí en la medida en que vale o pueda valer como ley universal, pero ¿cómo puedo yo afirmar su vigencia universal antes de saber si vale para mí, si se adecua a mí? Tal es, como es bien sabido, la dificultad del silogismo fundado en una premisa mayor universal. ¿Cómo puedo yo deducir de la mortalidad universal de los hombres y de la naturaleza humana de Cayo que también éste morirá toda vez que aquella premisa mayor únicamente es válida en el caso de que yo esté de antemano seguro de la mortalidad de Cayo?

En la naturaleza, la ley es inmanente a cada caso particular y no se da entre ellos una confrontación interpuesta que pueda dar pie a la cuestión de la conveniencia o discrepancia entre ellos. La ley civil, por su parte, ordena al individuo desde fuera, le plantea únicamente una exigencia objetiva parcial en el marco de una indiferencia básica respecto a la totalidad del sujeto. No se plantea, pues, en su caso la cuestión de conveniencia respecto a éste, razón por la cual la no conveniencia es potencialmente ilimitada. Ya en este punto se hace patente la insuficiencia de que adolece la «ley universal» considerada a partir de las dos fuentes de donde toma su origen. Pues la ley ética no tiene ni la adecuación a cada caso particular que la ley natural posee por principio, ni tampoco es nada que venga a nuestro encuentro desde una exterioridad absoluta, como en el caso de una orden dada por los hombres. Pues en la medida en que, en su caso, lo que se presenta como opuesto entraña, al mismo tiempo, la vinculación más íntima, surge consecuentemente el problema de la conveniencia. Si no se ajusta, tampoco es válida y con ello su universalidad albergaría en sí misma el círculo vicioso antes aludido.

Me parece, con todo, que la exigencia de universalidad en la ética racionalista delata una fundamentación más profunda. Así como en el plano teorético la universalidad de un conocimiento expresa simplemente que es *objetivamente* verdadero, puede muy bien que también la universalidad moral de la validez y reconocimiento se remita a la significación y configuración *objetivas* de los contenidos de la vida. Por «objetivo» entiendo yo aquí, naturalmente, no la referencia a algo

exterior, sino el hecho de que los factores del comportamiento ético, impulsos y máximas, emociones internas y consecuencias perceptibles, figuran —en cuanto que representan un contenido real— como elementos objetivos, de los que, de forma puramente lógica, se deriva una norma vinculante para el sujeto. El significado y la relación de los contenidos prácticos, idealmente separados del individuo en el cual se realizan, generan desde sí mismos la necesidad moral de determinados modos de conducta. Como quiera que esto vale de manera conceptualmente necesaria para todo aquel en el que se den esas condiciones, parece justificarse esta conclusión: allá donde la validez universal de una ley es sentida de forma inmediata o bien representada como lógicamente posible o real, ello es un signo de que esa ley ha extraído su necesidad de los contenidos objetivos del mundo práctico. Mientras que la vinculación de la ley práctica a una universalidad posible o real expresa a primera vista una violentación del uno por los muchos, una nivelación de lo particular por lo típico, a mí me parece que en el estrato de las relaciones más profundas no se da ningún tipo de motivaciones sociales ni —como dijo Schleiermacher en referencia a Kant— políticas, sino que las condiciones y contenidos de la praxis son elevadas, más allá de los sujetos sustentantes, a una autonomía ideal, conceptualmente expresada, y la lógica de la moral desarrolla a partir de ellas las pautas según las cuales esos contenidos *deben* desplegarse.

3. Forma de vivenciar y conceptualidad

Aquí, donde la prescripción normativa pone al descubierto su auténtico significado, como *ratio cognoscendi* o como símbolo de las relaciones y legitimaciones objetivas de los contenidos de nuestras acciones, hallamos el punto en el que una tendencia básica de la filosofía moral diverge por completo de la kantiana. La ley es universal porque se deriva de los contenidos objetivos de la situación práctica. Es necesario, sin embargo, que a tal efecto tales contenidos prácticos sean extraídos de la *forma vivenciada* y traspuestos a una conceptualidad autónoma. Sólo a partir de ese momento pueden ser manejados como factores de una deducción lógica.

El hecho de que la diferencia aquí insinuada vaya más allá del plano ético y penetre en los mismos principios de la concepción de la vida debe ser sometido a discusión. Toda psicología, por ejemplo, aquella que va a la búsqueda de un mecanismo de las representaciones, separa del transcurso incesante y continuo de la actividad representativa aquellos contenidos lógicamente expresables, los hace cristalizar en una especie de entes autónomos, «las representaciones», y pretende, acto seguido, recomponer nuevamente la viva fluidez del proceso psíquico a partir de los movimientos y contramovimientos, de la intensificación y amortiguación, de los nexos y discontinuidades de tales «representaciones», como si éstas fueran de por sí elementos actuantes con fuerza propia. Para una convicción antagónica la vida anímica es la continuidad de un proceso que no permi-

te en absoluto las nítidas delimitaciones conceptuales en forma de «representaciones» particulares como si se quisiera componer una línea continua a partir de puntos o un organismo, realidad viva, a partir de las piezas en que ha sido cortado.

Pero ni siquiera estos símiles caracterizan satisfactoriamente la distancia entre aquellas dos concepciones. Pues la mecanicista opera con totalidades recién compuestas, algo que no se da en absoluto en los fenómenos del dinamismo psíquico, con conceptos de contorno rígido, idealmente duraderos, que ella caracteriza como representaciones particulares. Esto es únicamente posible por el hecho de que sitúa el proceso anímico bajo la categoría, que en modo alguno le es inherente, de contenidos singularizables, separables según distinciones lógicas. Y tampoco alcanza una adecuación realmente ajustada a aquel proceso cuando habla de que la transición de una representación a otra es continua, difuminando las fronteras entre ellas. Pues también a esa transición subyace la idea de cierta preexistencia autónoma de las representaciones aisladas; representaciones que sólo posteriormente, en la medida en que se ven inmersas en la movilidad psíquica, quedarían hasta cierto punto atenuadas e integradas en la comunidad de la dinámica que las atraviesa a todas. Esto continuaría siendo algo distinto a lo que es la fluencia de un mundo individual de representaciones surgidas de un fondo unitario a su manera, de una instancia productiva, misteriosa aún para la ciencia, pero sentida con toda claridad, a la que llamamos «yo». Si el flujo y la corriente continua de los procesos psíquicos se ve sustituido

por el juego de las «representaciones», uno se ve entonces forzado a derivar el acontecer de lo que no es sino su producto abstraíble, algo así como si, en el interior de una secuencia de escenas reflejadas en un espejo, pretendiéramos explicar la aparición de las imágenes *especulares* posteriores a partir de las anteriores en lugar de hacerlo a partir del proceso de la realidad que generó por sí mismo cada una de esas imágenes. De esta manera, los contenidos de conciencia son en cada caso derivados de otros contenidos precedentes en el plano horizontal, por así decir, en el que se mueven las representaciones, y no de la dimensión profunda de la que dimana el representar como proceso vital continuo.

El intento de comprender la capacidad representativa consustancial subsecuente al dinamismo vital a partir del mecanismo de representaciones circunscritas por su contenido conceptual, constituye, metodológicamente, el mismo tipo de violentación de la vida por parte de la lógica que el cometido en el ámbito de la física y la química, cuando se pretendía sintetizar los procesos vitales a partir de la mecánica de aquellos elementos que los particulares puntos de vista de estas ciencias habían hecho cristalizar a partir de la materia orgánica. Ahora hemos liberado a la lógica de las falsificaciones que las interferencias de la psicología amenazaban imponerle. En cambio, no hemos estado suficientemente atentos a los peligros que, inversamente, sobrevenían a la psicología a partir de las usurpaciones de la lógica. La derivación de la vida anímica desde la mecánica de las «representaciones», a partir de las cuales

los contenidos de conciencia son hipostasiados hasta constituirse como un ámbito de entes relativamente autónomos, cargados de fuerza propia y expresables mediante conceptos dotados de sentido, equivale, me parece, a la irrupción de la tendencia *lógica* en el ámbito, por principio ajeno a ella, de la vida psíquica.

Dejo ahora al margen la cuestión de hasta qué punto la concepción diseñada, puramente teórica, de la realidad anímica necesita de esa transformación. En la medida, sin embargo, en que llegamos a entenderla claramente como una transformación, en ella se evidencia la diferenciación teórica que, en mi opinión, determina el planteamiento ético de la cuestión. Uno puede destacar del proceso vital objeto de una evaluación ética aquellos elementos definitorios que constituyen los materiales o presupuestos de la exigencia ética propuesta a cada uno de nuestros comportamientos. Tenemos a mano, por ejemplo, el caso del depósito que podríamos malversar sin peligro alguno, o las situaciones de las que se desprenden los mandamientos del decálogo, o el entrelazamiento entre hechos sociales y cualidades y aspiraciones del individuo, o las relaciones, preñadas de conflictos, que profesión, matrimonio y religión guardan entre sí o con las fuerzas y deseos que apremian hacia el ideal de cultivo de la propia persona. Uno puede ponderar el comportamiento exigido en cada caso por ese material a partir del imperativo categórico, de los mandamientos divinos, del «justo medio» aristotélico o de la optimización del desarrollo social. Con ello, sin embargo, el ámbito de estas exigencias éticas, que vincula sus contenidos siguiendo una lógica que le es propia,

queda separado de la forma de vivenciar y contrapuesto a ella. Ahora bien, únicamente de este último modo se puede establecer una ley «universal».

Desde el momento en que los momentos particulares de la vida, los impulsos, las decisiones, están entretejidos en la unidad de una existencia continua, únicamente tienen sentido en relación con el centro y decurso de aquélla, y tan sólo existen como hálitos de tal vida individual. Sólo seccionando su conexión con el conjunto que los monopoliza en beneficio propio pueden constituirse en materia de una legalidad que rebase al individuo. Pues sólo a partir del momento en que se hagan autónomos respecto a ese individuo, cuando no se nutran ya de su circulación sanguínea, pueden ser integrados en otras combinaciones y adoptar la forma normativa válida para no importa cuántos individuos más. Que un hombre mienta o se sacrifique por sus convicciones, que sea cruel o benefactor, que muestre un comportamiento ascético o disoluto, todo ello es en cada caso una realidad entrelazada con la continuidad vital. Más aún, la misma expresión «realidad entrelazada» es todavía inapropiada, pues, de un modo u otro, parece presuponer una existencia o una génesis autónoma del obrar, como firmemente circunscrito por un concepto y como si ese obrar sólo se imbricase en el decurso vital *a posteriori,* por así decir, con su propia característica y a iniciativa propia. De hecho no es, por el contrario, otra cosa que un fragmento extraído de ese decurso por mediación de un concepto y tan perteneciente a la continuidad de ese mismo decurso como cualquier otro segmento que transcurra entre dos momentos temporales

cualesquiera. Por más que las exterioridades de nuestro comportamiento puedan mostrar límites relativamente precisos entre sí, la vida en su interior no se compone, digamos, de una mentira, a la que siguen después una decisión valerosa, un acto disoluto, otro caritativo y así sucesivamente, sino que es un continuo fluir en el que cada instante representa el conjunto que se configura y reconfigura de forma ininterrumpida y en el que ninguna parte posee límites precisos respecto a la otra, sino que cada una de ellas únicamente posee un sentido en el interior del todo y desde la perspectiva del todo. Que la acción tenga lugar en este momento significa que la vida, en su continuo transcurrir, ha adoptado esa forma momentánea, una forma que no viene determinada, digamos, por ser una mentira o un acto benéfico, sino por constituir la realidad actual de ese decurso vital, a la manera como la forma de un molusco gelatinoso cuyo contorno se halla en perpetua transformación no está determinada ahora por la idea del círculo, luego por la de la elipse y después por la de algo similar a un cuadrilátero, sino únicamente por el proceso vital interno del animal (en conjunción con ciertos factores exteriores), pese a que el círculo o la elipse en sí, en cuanto formas objetivas, poseen unas leyes o una necesidad intrínseca totalmente indiferentes respecto al proceso vital que las hace emerger como formas de aquel ser.

En el caso, pues, de que haya una norma universal sobre la mentira o el acto benéfico, ésta no hallará sin más un punto de aplicación en ese proceso vital de continuidad unidireccional, sino que para ello se requiere que los contenidos de ese proceso sean extraídos de él

de un modo que le es extraño y sean por lo pronto subsumidos en un concepto que ya existe exteriormente a ellos, si bien se trata de una exterioridad ideal. Si el deber se adhiere a tales conceptos generales como la mentira, la acción benéfica, etc., no podrá entonces captar la acción a partir de su fuente interna, sino sólo después de que la vida, que fluye de manera continua de aquella fuente, haya sido llevada a la forma de la discontinuidad o, hablando en propiedad, no la vida misma, sino sus contenidos, en cuanto expresables y aislables en el marco de un sistema conceptual. La mentira o la acción benéfica, en cuanto momentáneas concreciones vitales de sus sujetos, tienen la peculiaridad irrepetible de todo lo real y, desde esta perspectiva, no son en modo alguno meros ejemplos ilustrativos de aquella mentira o acción benéfica en general de las que habla la ley universal. Ocurre más bien que sólo están sometidas a ésta una vez que se las ha separado de la totalidad orgánica e insertado en una totalidad conceptual que únicamente las puede emplear como casos singularizados, despojados de su dinámica vital, como sumas de características ya idealmente preexistentes. La universalidad de la ley tiene como condición previa la supresión de la totalidad del individuo viviente, pues tal universalidad sólo convierte la acción en objeto del deber en cuanto acción determinada por un concepto particular y no en cuanto emerge en aquella continuidad vital.

El imperativo kantiano sigue, en principio, esa misma pauta, pues expresa únicamente la abstracción formal más universal de todas y cada una de las posibles leyes universales. Como regulativo del obrar tiene que

traducirse de inmediato en una norma de contenido, es decir, singular, que en pura consecuencia, sin embargo, sólo puede ser una norma empíricamente válida para cada caso particular y eventualmente revocable por lo que respecta al caso siguiente. Apenas se proponga ser práctico, el imperativo categórico sólo puede descomponerse en la suma posible de esas universalidades relativas.

Cierto que su fórmula parece lo suficientemente amplia como para determinar la moralidad de un obrar según su «posible generalización», incluso cuando nuestro obrar es aprehendido tal y como se da *realmente* en la vida: indisolublemente entrelazadado con su totalidad, como ola perceptible, justo en este momento, de su corriente continua. Ahora bien, en realidad el obrar así aprehendido no es en modo alguno generalizable, pues ello significaría ni más ni menos que pensar la vida total de este individuo como ley universal. La pregunta que se impondría rezaría entonces así: ¿puedes tú querer que todos los hombres, desde el primero hasta el último minuto de su vida, se comportasen igual que tú? Pues —y en ello se ha de hacer hincapié una y otra vez— la acción particular sólo muestra su sentido interno fiable en la totalidad del entramado vital. Pero, prescindiendo de la impensabilidad o del contrasentido de aquella consecuencia, es sin duda alguna posible que, según los supremos criterios a partir de los cuales el imperativo categórico determina la deseabilidad de una acción, sea valioso, bajo ciertas circunstancias, que se dé *un* hombre de este determinado talante, pero no ya, ni siquiera, que haya unos cuantos así. No es com-

prensible en modo alguno por qué, a partir de esta última constelación, se habría de derivar la repudiabilidad moral de aquel hombre singular.

La última consecuencia a que nos conduce el imperativo categórico, si no se quieren seccionar arbitrariamente todas las conexiones concomitantes con la acción particular, sería, pues, ésta: ¿puedes tú desear que tú existas en general, o bien que el mundo en el que tú existes (pues él, tal y como está constituido, es la condición ineludible de tu vida entera y, por ello mismo, de tu obrar particular) se repita con infinita frecuencia? La fórmula kantiana, una vez desarrollada hasta su pleno sentido, desembocaría así en el eterno retorno y con ello se haría evidente que el problema de la generalización no podría hallar ya una mera respuesta lógica, como pretende, sino que requeriría una respuesta de decisiones volitivas u emotivas. Si se quiere evitar todo ello, si se quiere concebir la acción particular como universalizada para dar respuesta al problema de la legitimación moral, no queda entonces otro remedio que aislarla del conjunto congruente de la vida y circunscribirla en la exterioridad. La universalización de su realidad plena en el interior de nuestra existencia se suprime a sí misma o suprime cuando menos la pretensión de una decisión lógico-objetiva según la fórmula kantiana: la generalización presupone justamente la individualización artificial de la acción particular. Esa fórmula sólo determina, a lo sumo, caso por caso. El *todo* no lo puede determinar, pues ese todo —que en cuanto algo vivo es tan poco constituible a partir de casos particulares como lo es un organismo a partir de sus piezas particulares—

pensado como un «universal» da lugar a todos aquellos contrasentidos. Aquella individualización artificial de la acción particular repugna justamente a la personalidad individual, es decir, a la unidad y totalidad que perdura a través de la multiplicidad de las acciones singulares o, dicho más exactamente, que vive *en cuanto tal* multiplicidad. Cada una de ellas pertenece respectivamente a una de las dos especies de individualidad, que podríamos denominar pasiva y activa, especies que se excluyen mutuamente.

La primera surge en el momento en que el espíritu separa un fragmento de la continuidad del ser y del devenir, lo aísla en cuanto ejemplar de un concepto y, dotándolo de individualidad, lo compacta en torno a un centro, algo que él no posee por sí mismo en el interior de su vida cósmica. La individualidad activa se da allá donde esa unidad existe en la existencia objetiva, donde su esencia interna se sustrae por sí misma al entrelazamiento con la existencia cósmica. Ahora bien, para realizar tal concepto de individualidad solemos transformar la forma temporal del decurso vital en una forma de coexistencia perdurable y hablamos de carácter, de rasgos esenciales, etc. Ello favorece la funesta tendencia a desprender la acción momentánea de la totalidad vital y contraponerla a ésta como algo más o menos vinculado a ella. De ese modo aquello sustancial-supratemporal se constituye como lo individual y cada acción particular no es ya su representante perfecto, sino algo que, de la manera que sea, subsiste por sí mismo. De lo que se trata, sin embargo, es de percatarse de que la vida, aunque totalmente inmersa en la forma fluyente,

es decir, en cuanto halla su existencia total en cada momento del presente —algo que sólo más tarde puede ser esclarecido—, es individualidad. La individualización de la acción particular, que sólo gana para ella una individualidad pasiva, obstaculiza y se contrapone a la individualidad del hombre entero, cuya significación, digámoslo una vez más anticipadamente, no apunta para nada a un modo de ser peculiar, excepcional, cualitativamente distinto, sino a la totalidad autónomo-unitaria de cada realización entitativa de la vida.

En ello estriba asimismo la vinculación entre individualidad y libertad. Pues así como la libertad del hombre se ve, en principio (aunque no sea ése el caso en las constelaciones relativas de la vida histórica), constreñida cuando aquél existe como mera parte de un todo, también lo es cuando sus elementos se aproximan a cierta autonomía por lo que respecta a su eficacia y su impacto. Nos sentimos no libres cuando en el estado general de nuestro ser en un momento dado ciertos componentes particulares, sean impulsos carnales, sugestiones autoritativas, recuerdos, teoremas lógicos, etc., parecen sustraerse a la conciliación con otros elementos de ese modo de ser nuestro y mostrarse como entes autónomos que únicamente obedecen a su propia ley. De acuerdo con lo dicho, el imperativo categórico suprime nuestra libertad en la medida en que deja en suspenso la totalidad unitaria de la vida en favor de los actos atomizados que, junto con su valoración en el marco de un sistema conceptual, subyugan a la vida determinando su significado o, más exactamente, imponiéndole los suyos propios.

La frecuente remisión de la moral kantiana al principio básico del protestantismo, aunque descaminada en buena medida, tiene ciertamente el acierto de que éste último sitúa la acción moral en la autonomía metafísica del individuo y no, como pasa en el catolicismo, en la obediencia a una autoridad histórica. Ahora bien, si perfilamos algo más la cuestión, se pone, con todo, de manifiesto que aquella rígida referencia del imperativo que apunta a la acción aislada, bien delimitada en su contenido, guarda más bien cierta afinidad con el principio católico. Es característico que en Dante los pecadores sufran primordialmente su condena definitiva en virtud de actos aislados. Por más que queramos leer el texto extrayendo de él un significado más profundo, a saber, el de que el hombre realiza alguna vez en su vida algo que concentra en sí el sentido total, la tendencia completa de esa vida, el hecho es que el valor ético de aquella acción representativa se determina a partir de la particularidad de su contenido, medido éste a partir de un sistema de normas preexistentes. Aun admitiendo que aquel acto sea realmente el punto axiológico decisivo de esa existencia, como lo es en el caso de Kant la aparición del carácter inteligible, ni en uno ni en otro caso se juzga ese acto según su trabazón en la continuidad orgánica de la vida, sino según el contenido especificable de por sí o, en Kant, según la mera *intención* de ese contenido. En ambos casos, sin embargo, se requiere esa particularización del acto, por más que ésta cargue el acento en la interioridad, ya que tal acto debe hallar su valoración a partir de una norma *opuesta* al conjunto de la vida individual y, en principio, indiferente a ésta.

Tampoco la fundamentación de lo moralmente debido en la «razón» permite a éste fluir de una fuente suficientemente anchurosa. Pues, por lo pronto, no se puede, por ejemplo, afirmar que tenemos deberes morales en cuanto seres racionales. Como tales, justamente, no generaríamos ningún deber ya que, por el mero hecho de serlo, viviríamos conforme a las normas. Pues si la formulación de que nuestro *cometido* consiste en llegar a ser seres racionales vale por sí misma, entonces ese cometido no puede concernir a nuestro ser racional sino únicamente a la totalidad de nuestro ser. Sólo esta última y no la razón, que no necesita de ello, constituye el ámbito del deber. Pero, aun prescindiendo de ello, la «razón» kantiana, a pesar de ser denominada «facultad del alma», es algo totalmente ajeno a la vida en cuanto proceso real que transcurre con significado propio y mero portador de aquellos *contenidos* de la vida trasmutados en conceptos aislados y de sus consecuencias lógicas. Ocurre, no obstante, que nosotros no vivimos nunca como «seres racionales» en cuanto tales, sino, cada uno a su manera, como totalidades que sólo posteriormente, apenas adoptamos un punto de vista científico, práctico o teleológico, seccionamos dividiéndolas en razón, sensualidad, etc. Y es cabalmente en este punto donde se hace valer la tendencia mecanicista del pensamiento kantiano: pues estos elementos inconexos en lo más profundo —puesto que son escisiones de la vida o resultados de enfoques heterogéneos de la misma— *componen* esa vida cuya unidad, evidentemente, nunca podremos obtener mediante ese recurso.

Sea cual sea la relación que establezcamos entre unidad y multiplicidad de las «facultades del alma», ¿con qué derecho impedimos que otros innumerables elementos de nuestro modo de ser formen para sí o desde sí un ideal del deber? ¿Es lícito, por ejemplo, que lo sensible incluido en nuestra existencia no pueda realmente hacer otra cosa que ceñirse a su pura facticidad? ¿No hay al respecto una manera según la cual lo sensible *deba* transcurrir en cuanto puramente sensible, un ideal que le sea inmanente, al cual pueda aproximarse y del que también pueda alejarse? ¿Y no ocurrirá otro tanto con la fantasía o con la configuración de otros elementos de la vida, éticamente indiferentes, o con la fe religiosa contemplada realmente como pura fe? Con ello resuena ya, anticipadamente, este tema que más tarde cobrará importancia: que la moral racional genera como reverso suyo la anarquía en otros innumerables ámbitos de la vida.

Así pues, si la razón es la instancia supraindividual en nosotros, en cuanto puro portador de los contenidos de la vida desgajados de ella mediante conceptos y subsumidos bajo conceptos; si, simultáneamente, en cuanto energía anímica, es algo vivo, dinámico, operante desde el centro de la vida, no podrá hacer, ni siquiera aunando esas dos determinaciones, que las normas que emanen de ella en virtud de su primer significado se conviertan en funciones de la vida real, que constituye una unidad, ni en irradiaciones ideales de su totalidad. Pues ella es y seguirá siendo una *parte* de esa totalidad, coexistiendo con otras, cada una de las cuales sólo puede desarrollar su respectiva instancia regulativa

—algo que todas ellas están también legitimadas a exig con igual derecho para sus respectivos significados- a partir de su naturaleza particular y no a partir de la n turaleza de la razón, que para ellas es, justamente, alg ajeno. Si queremos, en absoluto, asignar significativ dad a nuestras energías anímicas, tomando a cada ur de ellas por separado, entonces el símbolo de la unida vital lo constituiría, en el mejor de los casos, la sun total, unidad que la razón por sí misma nunca podr representar. Si consideramos que su ámbito propio el de las «leyes universales», entonces aquella medi ción las deja también tan desvinculadas con la raíz un taria de la totalidad vital como ya lo estaban de por en su inmediatez.

Las consideraciones desarrolladas hasta aquí ha dado, pues, como resultado que todas las leyes unive sales que, en cuanto tales, han hallado su formulació abstracta en el imperativo categórico no pueden d forma a nuestro obrar atendiendo a su inserción real la vida. Con ello no se les ha contrapuesto, por así dec un naturalismo, sino que la acción exigible en cada ca a partir de diferentes principios conserva asimismo ur idealidad no menos pura, indiferente al hecho de si es no es realizada. En cuanto universal, la ley sólo pued desarrollar un deber a partir de aquellos *contenid* particulares de la vida que, disociados de la fuente donde manan y del dinamismo que le es inherente, cri talizan en conceptos rígidamente delimitados, vincul dos entre sí lógica, pero no vitalmente. De esos conce tos, ciertamente supraindividuales, arranca, aunque r por correcta derivación, el deber. Éste se inserta así

un orden que no sólo es indiferente a la realidad de la vida (algo perfectamente legítimo), sino también al principio de la vida, pues no juzga y exige la acción como borbotón que mana de la vida unitaria, sino según la manera en que el concepto de su ejecución individual se ve determinado por el concepto general de la acción. A la ley universal no le es dado extender la categoría del deber sobre la acción en cuanto manifestación de la vida, ni tampoco unificar íntimamente a ambas.

Y hagamos por último esta mera indicación (pues contiene más un hecho psicológico que un principio propiamente dicho): el intento de derivar nuestras acciones morales a partir de su validez general halla ya una objeción en el hecho mismo de que son justamente nuestros *pecados* los que, en mucha mayor medida que lo más profundo y mejor de nosotros, poseen un carácter universal y típico.

4. Realidad y deber

Así pues, el deber, que hace su presentación en cuanto ley universal, no procede de la vida ni rige por mor de la vida. No se cumple lo primero porque el deber brota de la significación lógico-ideal de contenidos particulares traspuestos desde la trama vital a la esfera conceptual. Tampoco lo segundo porque se refiere a acciones particulares —que en modo alguno necesitan ser exteriores, pudiendo más bien consistir meramente en la buena voluntad de realizarlas— sin asumir para nada en sí mismo la relación entre aquéllas y la totalidad

de la vida, siendo así que ésta nunca *puede* ser otra cosa sino individual. En vez de ello, la significación real del deber podría, tal vez, expresarse con más acierto así: que es una manera de vivenciar la totalidad de la vida —contenidos, modos de conducta, intenciones— como lo es, por otra parte, el hacerlo a la manera o bajo la forma de la realidad psicológica. La vida no se desenvuelve únicamente bajo la forma lineal de la realidad, sino, a partir de cierto grado de desarrollo, también y al mismo tiempo, bajo la forma del deber. En ambos casos, desde luego, sin dejar de ser vida, según su naturaleza y ritmo incomparables. Vida ésta que no se puede componer a partir de las piezas, cuyos conceptos extrae analíticamente la razón, de la misma manera que tampoco es posible componer la vida contemplada psicológicamente a partir de las «representaciones» aisladas. Se da en ese aspecto una relación similar a la que existe entre la religión en cuanto *vida* religiosa, como consagración, rítmica y tonalidad anímica generadas por el propio despliegue vital, y la religión como suma de representaciones trascendentes que surgen de la fluencia de aquel despliegue vital y que, cristalizadas en formas fijas, subsistentes por sí mismas, retroactúan sobre la psique.

La conciencia, en la cual, o como la cual, se hace presente la vida, tiene en verdad estas dos funciones a su disposición: nos sabemos como somos y nos sabemos como debiéramos ser. La coordinación, desde el fundamento mismo, entre lo uno y lo otro, coordinación que se da pese a la disparidad e incluso antagonismo de sus contenidos, no se ve tampoco perturbada ni siquiera por el hecho de que la segunda categoría pone

frente a nosotros sus contenidos en forma de mandamientos. Pues ese dualismo consistente en ponerse a sí mismo frente a sí mismo, en hacerse a sí mismo objeto de toda clase posible de funciones, pertenece a las determinaciones fundamentales de la vida espiritual. Sea cual sea el significado que asignemos al acto de la conciencia de sí mismo, en virtud del cual sabemos frente a nosotros una realidad cuyo contenido somos nosotros mismos, ese acto no es en cuanto a su género nada distinto del acto del deber, en virtud del cual nos sabemos frente a un imperativo cuyo contenido somos nosotros mismos. El trascenderse del espíritu, que no tiene, sin embargo, otra meta que sí mismo (podríamos denominarlo nuestra trascendencia inmanente) es una de sus capacidades elementales. Expresado así es únicamente el concepto genérico que se especifica realizándose en acciones tan diversas como las del saber, del sentir, del mandar, no de otro modo a como la conciencia, en cuanto sujeto, sabe de un objeto contrapuesto a ella o representa contenidos de verdad cuya validez es totalmente independiente de ella misma.

Con ello se hace cabalmente comprensible por qué el intento filosófico-moral de extraer del hecho del deber *lo que,* como contenido concreto, debemos consecuentemente hacer tiene que resultar fallido, pues tampoco del hecho dado de la realidad podemos deducir en modo alguno *lo que* es real. Y del mismo modo comprendemos también la recíproca independencia entre el ser y el deber ser, la intangibilidad de los mandamientos con respecto a su realización o no realización, las infinitas variaciones de proximidad o distanciamiento

entre el ser y el deber ser: es que cada uno de ellos contiene ya en sí la vida entera, al modo en que en Spinoza pensamiento y extensión contienen, cada uno de ellos, *toda* la sustancia. Desde el momento en que la vida discurre como realidad y también como deber, el aspecto casual en la relación recíproca de ambas instancias queda suprimido sin que esa unidad interna o subyacente a su naturaleza tenga necesidad de suprimir la divergencia de contenidos de sus respectivos procesos.

Del hecho de que el deber se despliegue como una posición ideal enfrentada a nuestra realidad se ha extraído el derecho a constituir vida y deber como dos principios que se son extraños por naturaleza (aunque ocasionalmente coincidentes en sus contenidos). Con ello, sin embargo, se ha confundido la vida con la realidad psicológica, la cual no es, por lo pronto y prescindiendo de otras consideraciones, sino una categoría bajo la cual la vida se hace presente a sí misma, si bien la más importante en términos prácticos o, cuando menos, la que se nos impone de manera más inmediata. Y era por ello, precisamente, por lo que el deber sólo podía ser anclado en conceptos aislados, alejados de la incesante fluencia vital. El hecho de que de ese modo se obtuvieran únicamente leyes rígidas, carentes de una relación diáfana con la vida, es responsable de la insatisfacción y la insuficiencia de que adolece especialmente la ética entre todos los ámbitos de la filosofía.

Se hace forzoso buscar otro trazado para la línea de separación: no son la vida y el deber los que se sitúan enfrentados el uno respecto al otro, sino la realidad y el deber, ambos, sin embargo, surgidos de la misma base,

la vida, como brazos del mismo río vital, como configuraciones de sus contenidos. Pero, yendo más lejos, esto no se concibe como un hecho meramente psicológico, como si el sujeto se representase, en un momento dado, su vida tal cual es, y, en otro, tal cual debería ser. No hay tal: tanto en uno como en otro caso hay algo objetivo que subyace. Y si la obligación moral es, sin más, algo objetivo, entonces yo no entiendo por qué habría de brotar más bien de una relación entre contenidos conceptualmente formulables y no de la totalidad de una corriente vital. Toda la dificultad del asunto estriba únicamente en el hecho de que nos hemos habituado a contemplar la exigencia moral objetiva como *realidad contrapuesta*, en último término, a la vida. De ahí que la vida se convirtiera en algo de carácter meramente subjetivo y que aquella exigencia, apenas considerada como una función vital más, parezca asumir también aquel carácter. Pero es evidente que con ello se incurre en una *petitio principii* pues la conclusión se limita a afirmar lo ya implicado en la premisa.

La interpretación del deber como una configuración de la totalidad de la vida e inherente a ésta no viene a coincidir con la ley kantiana por el hecho de que también según ella somos nosotros quienes «nos damos» la ley. Pues en Kant no es el individuo como totalidad viviente y unitaria quien se da el mandamiento del deber, sino sólo aquella parte suya por la que él representa la razón supraindividual. La posición frente a mí, la forma forzosamente relacional del mandamiento del deber, sólo la podía obtener Kant de ese modo: oponiendo y contraponiendo, en el interior de la vida individual en

su conjunto, la «sensibilidad» a las facultades racionales, legisladoras. De ahí que para él resulte inevitable que aquello que impone su mandamiento al individuo haya de ser algo allende el individuo. Y como quiera que él rechaza toda heteronomía sólo puede tratar de conseguirlo escindiendo al individuo en sensibilidad y razón. Ello no se corresponde en modo alguno con aquella determinación fundamental, indicada más arriba, según la cual el espíritu se contrapone a sí mismo, haciendo de sí mismo objeto para sí mismo, en cuanto sujeto. Pues esto último es una función de la vida como totalidad y no entraña dos entidades distintas como ocurre con aquellas «funciones del alma» o cualquiera que sea la expresión más sublimada con que expresemos la posición básica de Kant. Aquel dualismo inmanente, aquella relación entre sujeto y objeto de sí mismo, es más bien la forma según la cual vive un espíritu su unidad. La ilusión de que siendo la razón la que ordena a la sensibilidad somos sin más «nosotros mismos» quienes nos imponemos el mandamiento del deber sólo la puede apoyar Kant en la afirmación, ingenuamente dogmática y en modo alguno demostrada, de que aquella parte de carácter racional, universal, en nosotros constituye nuestro «auténtico» yo, nuestra quintaesencia.

La expresión «ley» es formalmente inadecuada e irritante para esta concepción de la exigencia moral, pese a que aquélla retenga de la manera más resuelta lo *esencial* de ésta. Pues bajo el término «ley» entendemos siempre la norma formulada para espacios o épocas bien delimitados de la vida. En cambio, aquí se está significando, por así decir, el dinamismo vital de la pro-

pia ley. Dinamismo que resulta mucho más próximo a nuestra conciencia ética real de lo que, en virtud de la persistente habituación al decálogo como prototipo de toda legislación moral, pensaríamos de inmediato. La conciencia, más o menos clara, de lo que debemos ser o hacer acompaña de continuo a la realidad de nuestra vida sin distanciarse por cierto excesivamente de la representación de esa realidad en tanto los contenidos de una y otra coincidan. Sólo en contadísimas ocasiones adopta tal acompañamiento la forma de una «ley» formulada o cuando menos formulable. Habitualmente lo hace en forma más o menos fluida, sentimental. Incluso cuando, en el transcurso de nuestra praxis, prestamos resueltamente oído a lo que debemos hacer no solemos, por regla general, entregarnos en absoluto al *pathos* de una ley más o menos universal, sino que el contenido de tal deber tiene más bien la «cualidad de lo conocido». Sólo el homúnculo kantiano, construido puramente con materia conceptual, apela de continuo a la instancia suprema de la ley. Pero, en realidad, ello constituye una rara excepción, pues el aspecto ético lo percibimos casi siempre de modo inmediato, en su aplicación a nuestro caso particular o, mejor dicho, de manera aún indiferenciada, más allá de la separación, tal vez incluso más allá de la posibilidad de separación entre ley y aplicación de la misma.

Llegados a este punto cabe ciertamente preguntarse si ese deber en que el proceso vital continuo toma cuerpo, paralelamente a como lo hace en su forma de realidad, es realmente o es siempre el deber *ético*. Pues bien puede ser que el deber así entendido sea una forma

mucho más general, plena, no únicamente de valoraciones éticas, sino también de valoraciones eudemonísticas, relativas a hechos o a la praxis exterior, e incluso perversas y antitéticas. No quiero ahora replicar a este supuesto, ni tampoco a la asunción de que el deber efectivo, tanto por lo que respecta a su conciencia subjetiva como en lo tocante a la idealidad objetiva que la impregna, deba ser contemplado como un plexo multicolor de todas esas distintas categorías. Aun concediendo esto, sigue siendo legítimo, en la medida en que el deber es también ético, convertirlo en objeto de una consideración aparte y desplegar demostrativamente en él la esencia del deber. No trato aquí de determinar en qué consiste la cualidad misma de lo ético, sino que parto del supuesto de que su concepto es de dominio común aunque tan sólo sea para no mezclar en esta indagación la controversia en torno a su definición.

Usando un símil gráfico atento a los contenidos, la función esencial del deber aquí propugnada podría caracterizarse a través del hecho fundamental de que justo por encima o en el interior de cada existencia psíquico-humana gravita, como trazada con líneas invisibles, un ideal de sí mismo, un *deber ser así*. Por muy exactamente que yo deduzca lo que tengo que hacer a partir de las relaciones objetivas entre las cosas y de leyes establecidas fuera de mí, en último, o en primer, término, soy *yo* quien debe hacerlo, pues pertenece a la esfera de *mis* cometidos morales, de modo que *mi* imagen de la existencia será más o menos plena, más o menos carente de valor dependiendo de que los cumpla o me sustraiga a ellos. Aunque no aludamos con ello a una incompara-

bilidad cualitativa, puede que no se nos conceda este sentido de la individualidad: la génesis de la obligación moral a partir del núcleo unitario, insustituible e inconfundible o, lo que viene a ser lo mismo, de la totalidad del yo viviente. En tal caso, desde luego, no veo cómo se puede llegar a la auténtica responsabilidad, es decir, a la médula misma del problema ético.

En tanto la acción particular sea exigida a partir del propio significado, según su contenido (presuponiendo asimismo que es pensada en cuanto intención moral y no como obra exteriormente buena), le faltará la vinculación plena, genético-ideal con la vida total de su ejecutor y la responsabilidad no hallará ningún fundamento unitario: pues para ello la ley debería provenir también de la misma fuente vital última, a partir de la cual se exige su realización. Aparte de ello, el enraizamiento del deber moral en la totalidad de cada vida particular entraña una objetividad mucho más radical que la que el moralismo racional puede alcanzar. Pues la idea de este último, a saber, que cada cual conoce incondicionalmente su deber y que no hay deber de otra naturaleza que la que él conoce, están en estrecha dependencia con el hecho de que no conoce otro deber que el realizable por la voluntad. A ese moralismo le resultaría impensable que debiéramos *ser*, debiéramos sentir, etc., de tal manera determinada, en una palabra, que algo deba ser sin que pueda ser querido con vistas a un fin. Si, en cambio, se considera el deber como la secuencia ideal de la vida, entonces se entiende por sí mismo que todo ser y acontecer de esta vida tiene un ideal por encima de sí, un modo de cómo debe ser en el

interior de esa vida. Expresión ésta que no es, por lo demás, exacta, pues el mismo contenido no puede deber ser de otra manera de como es: pues en tal caso, claro está, sería justamente una cosa distinta, ya que la existencia de un mismo contenido de dos maneras distintas constituye un sinsentido lógico. Es más bien la entera existencia la que *debe ser* de tal o cual modo, sea cual sea su realidad, y es sólo la separación, inevitable por supuesto, de piezas aisladas la que nos permite confrontar una pieza de la serie real con otra de la serie ideal y decir que la primera debe ser como la segunda. Pero es el *todo*, insistimos, el que debe ser de tal o cual modo, una vez que se da tal o cual determinada individualidad. Es evidente que el deber moral posee una objetividad mucho más decidida, fijada mediante un sistema de coordenadas mucho más rico, cuando incluso su sentido puramente voluntarista no sólo se determine en el interior de su campo particular, sino según su congruente conexión con la esfera ideal de la entera vida personal.

Únicamente a partir de tal normación de la totalidad vital —normación que no es formulable con un único concepto, ni en general con meros conceptos— pueden extraerse de un modo absoluto también aquellas determinaciones del deber que se resisten obstinadamente a ser apresadas por parte del imperativo o, *a fortiori*, de leyes universales más materiales: todas aquellas que se refieren a los contenidos o situaciones de la vida, fugaces, fluctuantes o gravitantes. Para ellos no existen conceptos y la totalidad o matices de los mismos sólo pueden ser vivenciados y no formulados, de modo que,

respecto a su decisión ética, toda generalización con vistas a una ley universal está abocada al fracaso.

Todo cuanto no pueda adoptar la forma de una máxima universal queda, como tal, fuera del ámbito de vigencia del imperativo y cae bajo la categoría más que problemática de los ἀδιάφορα o en la anarquía. No puedo negar que a menudo he sentido como reverso del rigorismo moral kantiano una especie de desamparo anárquico frente a los momentos de la vida irreductibles a esquemas lógicos, e incluso frente a la vida como totalidad. La ley del individuo, en cambio, desarrollada a partir del mismo nódulo radical del que toma origen su realidad —aunque adoptando tal vez una dirección muy divergente respecto a ella—, abarca todo fragmento vital, se obtenga éste analítica o sintéticamente, porque aquella ley no es otra cosa que la totalidad o centralidad de esa misma vida que se manifiesta como deber. De ahí que el principio que yo tengo aquí *in mente* no se pueda formular, por ejemplo, con estas palabras: lo que para uno es pecado o virtud no lo es para el otro. Ellas expresan meramente lo superficial o la mera consecuencia. Pues ya ese «lo que» es de antemano, y no tan sólo porque *a posteriori* sea valorado como pecado, distinto en cada caso. Sólo el efecto exterior, no el interior, lo ético, es «lo mismo». *Si duo faciunt idem* es ya en sí misma una premisa tan falsa que nos podemos ahorrar su consecuente.

Por más sanciones de naturaleza racional, objetiva o social que tengamos a bien, y con pleno derecho, reconocer, la cuestión es que sólo mediante su inserción en la secuencia de deberes determinada por mi idea global

de la existencia llegará la acción a constituirse en *mi* deber. Pues nadie podría aducir una sola acción, una sola ley universal a la que, bajo circunstancias especiales, no estaríamos obligados a negar nuestro reconocimiento como *nuestro deber*. Es decir: no hay ninguna cuyo contenido no tuviera sobre sí, como instancia suprema, esta pregunta: ¿es efectivamente *mi* deber?, ¿pertenece a las configuraciones objetivo-ideales de *mi* vida? La decisión al respecto queda reservada al sentido, a las constelaciones del conjunto de mi vida, incluso cuando, eventualmente, exige el sacrificio de esa vida: pues incluso la propia muerte sólo puede ser asumida por el viviente.

Ello significa, pues, que incluso en el caso de que todos los contenidos del deber provinieran de aquellos ámbitos la decisión misma acerca de esos contenidos no puede efectuarse a partir de ellos mismos ni de tantos fines y normaciones *particulares* como se quiera: aquélla queda reservada a la unidad y continuidad de la vida. Ahora bien, justo esa conexión de congruencia no equivale aquí a la mera realidad empírica, pues de realidades en cuanto tales sólo pueden seguirse en cualquier caso realidades y nunca, salvo incurrir en μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, una *exigencia moral*. La forma de ésta debe más bien estar de antemano en la base misma, es decir, que la vida misma debe ya, en su mismo origen, desplegarse bajo la categoría del deber, sin que importe para nada el punto mismo en que éste haga su aparición en la cronología de la conciencia empírica. O, para expresarlo de otro modo: el deber es, en cada caso, una función de la vida total de una personalidad individual.

Con ello se hace patente —por señalarlo como consecuencia más bien marginal— en qué sentido puede ser admitido como valor el *ser consecuente* en el obrar. En general ello se entiende en un sentido objetivo: como si la situación, el cometido y el desarrollo hasta ese momento efectuado instaran a derivar de su contenido lógico aquellos modos de conducta que serían ahora los «consecuentes» y, en cuanto tales, exigibles al sujeto como morales. Pero que ello sea siempre lo consecuente para justamente ese individuo es una cuestión que suscita no pocas dudas. La consecuencia vital de *su* naturaleza conduce tal vez (siguiendo esa misma lógica u otra igualmente individual) a un obrar completamente distinto, sin perjuicio de que aquellas secuencias reales puedan ser cabalmente elementos de ese ser e infundirle su consecuencia hasta hacerla también suya.

5. Configuración individual de la vida y vida global supraindividual

En este punto cobra importancia una estructura básica de la vida anímica a la que todavía no se ha prestado suficiente importancia en el ámbito de la ética. En toda conducta actúa productivamente el hombre entero y no sólo, como sostiene la moral racional, el yo puro o el yo sensible. Como ésta contempla cada acto únicamente según su propio contenido particular, la determinabilidad lógica de éste excluye todos los demás (todo racionalismo mecanicista está regido por este principio: *omnis determinatio est negatio)* y con ello la totalidad

de la vida. Pues por más que la «intención» venga a sustituir al acto externo como indicativo del valor, digamos como la línea más corta entre ese acto y el nódulo absoluto del yo, la riqueza total de la personalidad empírica, no integrada en esa línea, queda aquí excluida de toda relación, sea fáctica o ética, con aquel acto. Pues en este enfoque es el hombre quien es juzgado en cuanto autor de ese acto y no el acto en cuanto efectuado precisamente por ese hombre. Es más, la normación aislada de tal hecho particular (mediante una ley universal relativa a su contenido) sólo se efectúa mediante esa exclusión del hombre entero. Y viceversa: esa separación y singularización del acto conduce a la construcción del yo puro, absoluto, trascendental o trascendente, su correlato.

Ahora bien, en realidad lo anterior sólo vale para una representación logicizada y mecanicista de lo psíquico, y su vigencia se esfuma apenas hacemos valer cada conducta particular como una nueva y enriquecedora posibilidad en la que cobra presencia la totalidad de la existencia. Desde ese momento, la relación —apenas comprensible en el marco de la moral racional— entre el yo absoluto, que no es propiamente nada viviente, y las cambiantes acciones singulares adopta de inmediato un carácter orgánicamente unitario. Pues el obrar particular no excluye en tal caso aquella totalidad, sino que la incluye. Y es que por más que nuestro conocimiento esté lejos de poder mostrarlo en detalle, el sentimiento metafísico de fondo viene a ser éste: cada existir particular expresa en su peculiar lenguaje y de un modo exhaustivo la totalidad de la existencia.

Cabe señalar en relación con ello una tensión que late en lo más profundo del concepto y urge buscando su expresión y su alivio. En cuanto realidad cósmica la vida adopta la forma de un transcurrir ininterrumpido, prolongándose de continuo mediante la transición de lo producente a lo producido. El concepto mismo de la interrelación congruente entre los seres orgánicos no es del todo atinado porque entraña cierto tipo de independencia de esos seres, únicamente equilibrada o superada por la vida que los irriga. Ocurre más bien que la vida *es* una corriente de la que los seres orgánicos son gotas. No es que ella los irrigue, sino que la existencia de todos ellos *consiste* pura e íntegramente en esa corriente de irrigación. Y lo enigmático de la cuestión es que, entre todos los fenómenos del mundo, únicamente los seres vivos son propiamente *individuos*; sólo ellos son formas y circuitos relativamente cerrados en sí mismos (con toda y pese a toda su interacción con su entorno) y sólo ellos son unidades que se mantienen como tales frente a destinos y transformaciones mudables. La vida muestra, pues, la máxima continuidad, sustentada, o incluso expresada, por la máxima discontinuidad. Es una unidad en la que resulta plenamente contradictorio establecer intervalos de separación a manera de unidades parciales, pese a que esa unidad consta de seres que existen en torno a centros propios, algo que se cumple de manera tanto más decidida cuanto más elevado y maduro es el orden vital en que estén situados. A medida que la vida se constituye crecientemente como alma, experimentamos, por una parte, su extremada concentricidad, su vitalidad suma, por así decir, y, por otra, la

suma individualidad del ser particular, un ser-para-sí tan decidido, diríamos, que parece cortar todo vínculo con la corriente general de la vida.

Se da aquí un dualismo de las categorías por mediación del cual se nos hace aprehensible el hecho mismo de la vida, dualismo que se extiende a todas las configuraciones de aquélla, desde sus profundidades lógicas y metafísicas hasta los problemas meramente prácticos, por ejemplo, cómo compaginar la autonomía del individuo en cuanto totalidad con su posición de mero miembro de la vida en sociedad. El hecho mismo de que a partir de ahí se desarrollen contenidos del cometido ético destaca con toda nitidez la diferencia entre éste y la obra de arte. Ésta es una plasmación que, en último término, se cierra en sí misma, como constituida para la autosatisfacción y completamente sustraída a la trama del devenir cósmico (en el que sólo su materia está inserta). El individuo orgánico, en cambio, que también propende a establecer una relación conclusiva entre toda su periferia y el centro es, simultáneamente, parte, punto de transición, partícipe de un conjunto coherente que lo desborda. A esa dualidad direccional que apunta hacia el afuera y hacia el adentro, dualidad de la estructura vital individual y de la vida global supraindividual, a la que pertenece, la podríamos calificar de tragedia típica del organismo. La paradoja de la ética, paradoja que enmarca su contenido del modo más general, radica en que el sujeto es en sí mismo unitario y, sin dejar de ser él mismo, no puede por menos, simultáneamente, de estar en aquella colusión en virtud de la cual se sacrifica a algo que es superior a él. Siendo

así las cosas, la ética pone cabalmente su empeño en conciliar la tragedia del organismo.

La posibilidad más prometedora al respecto reposa tal vez sobre la idea de que todo ser vivo efectúe sin más y represente en sí mismo toda la vida, no naturalmente en lo tocante a su extensión, sino según su significado, según su naturaleza íntima y, por cierto, de una manera individual, inconfundible. Por más que un hombre sea, por su naturaleza y destino, incomparable a cualquier otro, las diferencias se limitan, no obstante, a diferencias de tonalidad debidas a la variada expresión que en ese punto hallan la naturaleza, el destino del conjunto de la humanidad y, yendo aún más allá, la totalidad de la vida. Pues en ello consisten cabalmente el género y la forma de la vida: en que ella está *entera* en cada uno de los individuos, pero de forma tan peculiar que con ello vienen también dadas tanto la separación cualitativa entre unos y otros como la clausura, sin puentes hacia los demás, de cada individuo particular. No se trata simplemente de la ley biogenética de la repetición de la filogénesis en la ontogénesis individual. Esa ley relativa a la sucesión y la formación global de los estadios de la vida constituiría tan sólo un segmento particular de aquella concepción mucho más abarcadora, según la cual en cada criatura viviría la vida entera, en la plenitud de su sentido, con la totalidad de su sentido metafísico: pues una vez que está presente aquélla en un individuo, lo está, sin más, por entero.

En analogía con lo dicho hemos de pensar también cuál es la relación que en cada psique particular guardan la totalidad de ésta con cada uno de sus actos de-

nominados «particulares». Pues, por una parte, la vida sólo tiene realidad en cada momento actual y, por la otra, ese momento no es nada puntual, separado, sino que se halla unido en absoluta continuidad con todos los demás. De ahí que cada instante vital, todo comportar-se y toda acción son toda la vida. Ésta no es una totalidad para sí frente a la que cada acto individual se opondría situándose a una distancia ideal. Pues la genuina forma de la vida, que ningún símil mecanicista puede expresar apropiadamente, radica en que ella está justamente toda entera en cada uno de sus instantes, por muy variados y contrapuestos entre sí que puedan ser los contenidos de esos instantes. Y es que cada acto ocasional refleja no un fragmento sino la totalidad de aquélla.

La afirmación anterior se hace, tal vez, especialmente patente cuando reducimos nuestro comportamiento acuñando aquellas caracterizaciones al uso. Cuando llamamos avara a una persona, no significamos que su avaricia es avara, sino que *ella,* la entera persona, que por lo demás puede ser valerosa, sensual, inteligente, melancólica y muchas cosas más, es avara. De ahí que en cada acción que nosotros calificamos de avara esté cabalmente contenida toda ella, como lo está en no importa qué otra acción que se nos antoje inteligente, valerosa o sensual. Sea como sea la vida en este momento preciso o en cualquier otro, ella está en él con su plena realidad. Querer ver su totalidad unitaria sólo en la medida en que percibamos en ella una igualdad cualitativa —algo que se trata de obtener mediante cierta mezcla de todos los contenidos de sus diversos momentos, o me-

diante un corte transversal a través de los mismos o, dado el caso, en un yo «puro», es decir, haciendo abstracción de las diferencias de contenido— equivale a mostrar un desconocimiento total de su esencia. La categoría de «el todo-la parte», legítimamente válida para los entes no vivos, no es aplicable a la vida y, *a fortiori*, tampoco para los dotados de una psique individual.

Aquella categoría vale a lo sumo para el *tiempo* de la vida, es decir, para el esquema temporal, lineal y vacío que se obtiene cuando, por así decir, erradicamos de la vida todo cuanto es vital. En el interior de ese esquema hay ciertamente «fragmentos», partes separadas por tajantes fronteras puntuales y que, por ello mismo, no pueden servir ni siquiera como símbolos de una vida que transcurre según una continuidad absoluta, nunca entrecortada. Esa compacta cohesión interna de la vida, completamente extraña a la posible fragmentación del tiempo no equivale meramente al antes y al después como puntos cuyo tránsito del uno al otro se efectúa pasando simplemente por los otros puntos interpuestos. Hay algo más, pues las situaciones del pasado saltan, por así decir, por encima de la cabeza de las situaciones subsiguientes y operan sobre el presente constituyendo con él una unidad que varía incansablemente. Es así como en un lienzo cada mancha de color guarda cierta relación no sólo con las manchas contiguas, sino con todas las que lo componen dando lugar a esa urdimbre de contrastes, síntesis y gradaciones, todo lo cual lo expresamos cuando nos referimos a ello como «lo necesario» de la obra de arte, es decir, al papel imprescindible de cada una de sus partes porque *cualquiera* de ellas es

cabalmente esta parte determinada y en reciprocidad con las demás. En suma: cada parte de la obra de arte es lo que es, en este lugar, gracias únicamente a que cualquier otra es lo que es, en el suyo, de forma que el sentido de cada una de ellas incluye en cierta medida la totalidad de la obra.

En último término, sin embargo, el símil anterior sólo se aproxima de una manera muy imperfecta y, por así decir, liviana, a lo que la forma peculiar de la vida consigue en principio de modo exhaustivo y unitario: estar *toda* ella en cualquiera de sus momentos actuales. Que todas y cada una de esas actualidades se excluyan recíprocamente, primero, en cuanto «fragmentos» separados en el tiempo y, en segundo lugar, en virtud de lo contradictorio de sus contenidos, de esta forma se resistan a constituir en cada caso la vida en su integridad, debe atribuirse únicamente a la eficacia operante de ciertos puntos de vista aplicados a la vida, pero desde fuera de ella. Ya lo mostré más arriba en lo referente al seccionamiento temporal. Entre las 6 y las 7 horas transcurre ciertamente un «fragmento» de mi vida al que viene a añadirse otro entre las 7 y las 8, de tal modo que cada uno de ellos sólo contiene mi vida *pro rata* y que su totalidad sólo surge de la suma de todos. Ahora bien, mirando la cuestión desde la vida misma, este encadenamiento de fragmentos no tiene nada de objetivo ni es nada que esté preinscrito en su propia estructura. La continuidad de la vida sólo halla su expresión adecuada admitiendo que cada momento de la misma contemplado en especial es la vida entera, porque la forma adoptada por esta totalidad, su unidad, consiste en ex-

playarse vitalmente en algo que, visto según el aspecto de la exterioridad temporal, hemos de llamar pluralidad. Al panteísmo, que cree ver la totalidad unitaria del ser en cada una de sus partes (expresión asimismo inadecuada para nuestro asunto) le corresponde algo que podríamos denominar panbiotismo.

Las cosas no suceden de otra manera por lo que se refiere a la diversidad cualitativa de los fragmentos de vida. Que yo descomponga ahora mi obrar en avaro o dilapidador, después en valeroso o cobarde, y más tarde en juicioso o insensato depende de categorías conceptuales opuestas por su objetividad sistemática al proceso vital y totalmente desvinculadas de él. Por supuesto que son las diferencias de contenido del propio proceso las que hacen que éste admita legítimamente ya el empleo de esta categoría ya el de la otra. Ocurre, no obstante, que esas vicisitudes no derivan su verdadera naturaleza de los conceptos de la avaricia o insensatez, sino de la corriente vital, que es algo continuo y continuamente cambiante.

En este punto resalta nuevamente y con la máxima nitidez la diferencia entre el modo de aprehensión conceptual-universal y el vital-individual. Para el enfoque platonizante (que también aquí constituye el presupuesto de la ética de la «ley universal») la acción valerosa es la realización ejemplificante del concepto de valor y sólo en la medida en que se adecua a éste o a tal otro concepto es, hablando en términos absolutos, una acción. De ahí le viene su esencia y no de la vida, una de cuyas pulsaciones constituye ella misma. Por más que ese enfoque rechace las expresiones trascendente-hi-

postasiantes de Platón, según las cuales el hombre, al obrar de aquel modo, participa de la idea de valor, el motivo que late en el fondo de aquéllas sigue operante en él. Pues la acción, según su sentido, su estimación axiológica y su catalogación, sigue apareciendo, no como la vida entera del individuo realizándose *así* en ese momento, sino como una realización del concepto de valor. Contempladas a partir de tales delimitaciones de los contenidos conceptualmente expresables del obrar, cada situación ocasional de la vida queda reducida a mero fragmento de la misma que, en conjunción con otros, puede llegar a componer la vida entera (por ejemplo, lo racional con lo sensible, lo práctico con lo teórico, lo individual con lo social). Ese modo de considerar las cosas es, sin duda, necesario y útil, ya que la vida, tanto por lo que respecta al obrar como en lo tocante al conocer, sólo nos suele resultar importante a través de sus relaciones con tales secuencias y valores reales e ideales y con los resultados medidos según esas pautas. Únicamente contemplada desde la fuente de donde la acción toma su origen deja ésta de ser una «acción de la valentía» (este modo de expresarse semipoético tiene en verdad para el racionalismo una base que, a su manera, concibe como real) pasando a ser, inversamente, la realidad actual de esa vida total y, en consecuencia —en la medida en que se trate de la responsabilidad ética— sólo juzgable y valorable a partir de lo que el deber ser global de esa vida global indique en este punto. Algo que, por lo demás, debe ser diferenciado del mero «comprender» de esta acción, que sólo atiende a la realidad de la misma, pese a que, de manera análoga, tam-

bién ese comprender, a su vez, tendría que proceder a partir, no de la «esencia de la valentía», sino de la totalidad de esa vida plasmada ahora en esa acción.

Justamente por ello, el deber, teniendo como punto de mira la cuestión de la responsabilidad, no es determinable a partir de una ley universal. Cierto que la valentía como tal es buena y la avaricia como tal, mala, y que en cuanto ley general uno sólo podría querer que se diera lo primero y no lo segundo. Pero lo que las acciones así calificadas significan en la serie de una vida individual o, expresado con más exactitud, lo que significan como tal vida (puesto que no son otra cosa que la representación momentánea de su totalidad y por lo tanto juzgables sólo a partir del deber ser global de esa vida) no queda todavía determinado de ese modo. Es así como emerge la relevancia ética de la cuestión que tan minuciosamente se ha tratado aquí: que en toda acción es el hombre entero quien obra y no una «facultad del alma» que, por más que se la perfile, nos conducirá a este círculo vicioso: que nuestra conducta avara proviene de nuestra avaricia, y la valerosa, de nuestro valor.

La ley universal que, incluso siendo formal, ha de trasmutarse pese a todo en material a efectos de la praxis, determina a *todo* el hombre a partir del significado transvital, transindividual de un contenido de acción racionalizado. Ella no *puede*, y esto se hace ahora plenamente evidente, proceder de otro modo. Ahora bien, para ello emplea un medio inadecuado pues plantea su exigencia, no a partir de la totalidad vivida del hombre, sino de la conceptualidad de un contenido aislado. La

concepción que nosotros acabamos de esbozar apunta, inversamente, al hecho de que el hombre está obligado a algo en el marco de la totalidad de su vida pensada como continuidad unitaria, es decir, a realizar un ideal de sí mismo dado con esa vida misma. Un ideal cuya esencia, igual que la de la vida, en general, consiste en ir desplegándose en acciones incesantemente cambiantes y, a menudo, lógicamente contradictorias entre sí. Esa exigencia no se refiere, por ejemplo, a una *buena intención* general, que siempre requerirá, a la hora de plasmarse práctico-individualmente, de nuevas normas adicionales. En nuestro caso, y justamente sobre la base del principio según el cual en cada acción actúa la totalidad del hombre, esa acción particular está éticamente determinada por ese hombre en su integridad: no por el hombre real, sino por el hombre «debido» que, junto al real, también viene dado por la vida individual. Es de él y no de su transfiguración conceptual que trasciende a la vida, de donde la acción ha de extraer el paradigma de su deber. Ello se le impone así lógicamente pues la continuidad ideal de la vida (siendo ella misma también vida) cobra exclusivamente existencia en la medida en que su totalidad se despliega en contenidos de acción que son, ciertamente, *denominables* en cuanto singulares.

6. Deber y ley (imperativo categórico)

Por supuesto que en cada momento dado nos enfrentamos únicamente con una acción particular mo-

ralmente exigida. Pero su carácter de moralmente exigida depende tan sólo de su pertenencia a una vida global, idealmente prescrita. Pues al deber le es inherente la posibilidad —sea cual sea la interpretación que hagamos de ella— de que le correspondamos o no con nuestra realidad. Ahora bien, es perfectamente posible imaginarse toda una vida que —brotando del mismo núcleo germinal— sea por completo distinta de la real. Pero que un acto particular sea «diverso» de como se ha producido es un sinsentido total. En ese caso sería cabalmente un acto distinto y no el mismo pero distinto a sí mismo. Pues el acto particular en cuanto particular ha sido desgajado de la totalidad coherente y orgánica de la vida. Para él, que justamente por ello está sometido al punto de vista mecanicista, vale el principio de *est ut est aut non est*. Tan sólo al ser orgánico y de una forma muy especial a la psique, que vive como una totalidad, le es posible ser diversa y seguir, no obstante, siendo «la misma». De ahí provienen una y otra vez las concepciones según las cuales somos libres respecto a la totalidad de la vida mientras que cada acto particular está determinado. Ello no es otra cosa sino la expresión de que también el deber constituye una totalidad de la que no se puede desgajar la acción aislada como si ésta estuviera dotada de responsabilidad propia y circunscrita a ella.

De lo anterior se deriva, en rigor, no sólo la imposibilidad de elevar un fin particular cualquiera a la categoría de supremo contenido de un deber vinculante para todos los individuos, sino también algo más importante y razón de lo anterior: el deber no se deduce en absoluto de un fin. Nuestro deber no arranca de tal

fin, sino de nosotros mismos. El deber no es en cuanto tal un proceso teleológico. Lo dicho no afecta al *contenido* del deber, pues éste sí que se presenta siempre bajo la categoría del fin: son innumerables las ocasiones en las que, en último término, debemos convertirnos en medio para fines que van más allá de la nimia existencia particular y frente a las cuales está fuera de lugar que nosotros seamos fines en sí. Pero *el hecho* de que debamos hacerlo, el que nos obligue bajo la categoría del deber, eso mismo no depende por su parte del fin al cual servimos con la facticidad de tal obrar.

Cierto es que, visto desde la perspectiva de los poderes exteriores circundantes, eso no constituye un evento autónomo, sino teleológico: la sociedad, la Iglesia, el entorno profesional o familiar nos imponen aquellas obligaciones relativas a acciones abnegadas, desinteresadas como medios encaminados a los fines de tales asociaciones. Pero que eso nos sea *exigido* no implica, ni de lejos, que por ello mismo sea debido moralmente, pues la exigencia moralmente respetable y la injustificada no son en cuanto *exigencias* diferentes entre sí. En consecuencia, la decisión de que una sea aceptada como obligación de deber y la otra no lo sea puede provenir —salvo que incurramos en *circulus vitiosus*— del fin al cual sirve su contenido, y sólo puede ser establecida como un hecho que surge de forma inmediata de la entraña de la misma vida, aunque rebase sobremanera la realidad de ésta. La relación medio-fin pertenece a la realidad, sea en el marco de conexiones externas, sea en el interior de un querer también meramente real y no tiene por sí mismo la impronta de lo debido. No podemos

hacer del aspecto moral del obrar un medio por más que su contenido pueda hacer de nosotros un «medio» —en cuanto eslabones de concatenaciones sociales, culturales o religiosas— sin arrancarlo de su raíz esencial y disolverlo en el entramado de acontecimientos particulares objetivos.

Alejar la teleología del deber es necesario para esclarecer al máximo el pensamiento aquí expuesto: que el deber es un proceso ideal de la vida y no una especie de irradiación de no importa qué contenidos. Kant ha callado muy bien en lo último, en la imposibilidad de sancionar el deber por medio del contenido de la obligación moral. Estaba, con todo, tan imbuido de la categoría del fin que, llegado el momento, intenta dar un viraje audaz a la cuestión haciendo de la eticidad, de la conformidad con el deber, el fin último de la vida. Sólo que, justamente por el hecho de anudar el deber a la «ley universal», Kant convierte en ilusoria la recién conseguida supresión de cualquier carácter de medio en la eticidad. A saber: desde el momento en que identifica la obligación moral con la validez universal, es decir, lógico-conceptual, del contenido de la acción, esa obligación queda inserta en una cosmovisión racionalista, apareciendo así como un medio para realizar el ideal de la razón en cuanto estructura constitutiva de la existencia. Ese ideal de la estructura lógico-cósmica, que domina la espiritualidad kantiana, no resulta viable para la experiencia de la realidad. Las leyes universales, soporte de esa estructura, se topan al llegar a las especificaciones individuales, que sólo le son empíricamente dadas, con algo irreductible y que han de asumir sin

más como tal. En el interior del ámbito de lo ético, sin embargo, que depende en todo y por todo del espíritu, no es necesaria tal resignación de la pretensión lógica, sino que la voluntad que en él señorea puede configurar su mundo ajustándolo a dicha pretensión. Eso es justamente lo que Kant exige de ella y la facticidad irracional de lo puramente dado se esfuma frente a la total plasticidad que los eventos de la voluntad poseen para la razón provista de normas de validez universal. Son éstas las que deben suministrar la forma del mundo y pueden hacerlo tan sólo en la medida en que todo lo sensible, lo individual, lo dado, es decir, todo lo que se sustrae al esclarecimiento racional por medio de la teoría, resulta transferido a la universalidad absoluta de la ley práctica.

Aquí, pues, se hace patente que también el imperativo categórico queda enmarcado en una teleología y que, también aquí, el deber, en la medida en que le viene prescrita la validez universal de su contenido, queda reducido a un mero medio respecto a un fin último: coadyuvar a la consecución de un mundo lógicamente trabado, racionalmente legal. Contemplado desde esta última perspectiva, tampoco el imperativo categórico resulta realmente categórico, sino que depende de si nosotros queremos o debemos aceptar un mundo lógico, pues únicamente como medio hacia éste obtiene aquél su legitimación: de modo justamente análogo a como el valor de verdad del *a priori* teorético kantiano está condicionado por nuestra admisión de la validez del conocimiento de experiencia, y forzosamente caduca desde el mismo momento en que, por las razones que sea o incluso sin razón alguna, rehu-

semos tal admisión. Otro tanto ocurre en su ética: el hecho de que la acción, según su *contenido* ético-individual, nos someta en innumerables ocasiones a fines más elevados, más universales, ha inducido a subordinar el deber en cuanto deber a aquel fin ideal más amplio y a fundamentar su esencia a partir de esta subordinación, es decir, de algo que lo trasciende.

Así pues, ni siquiera la tentativa kantiana, que sin duda alguna es la que se eleva por encima de la particularidad de los principios éticos del modo más libre y grandioso, cala a fondo en la auténtica autonomía del deber. Para acceder a ella, el deber tiene que declarar como vano su presunto origen a partir de cualesquiera contenidos opuestos a la vida o de sus generalizaciones lógicas, incluido el más depurado formalismo. Una vez reconocido como una forma de aquella vida individual coordinada con la otra forma, la de realidad, asume ciertamente todas las concatenaciones externas a él. Y es que todos los vínculos, incitaciones e impulsos sociales o fatídicos, tanto los racionales y religiosos como los provenientes de las mil circunstancias del entorno, todos ellos inciden en esa misma vida. Y es en dependencia de la plenitud y configuración que esa vida experimenta en virtud de todo lo anterior cómo ella va determinando en cada caso su deber. Ahora bien, por ello mismo, ese deber seguirá siendo el suyo únicamente en cuanto sea momento actual de la vida ideal así determinada. Pues así como la vida real toma cuerpo en la actualidad real de cada momento dado, así también el deber de una vida individual toma, justamente, cuerpo en la obligación moral concreta del momento dado.

7. Deber universal y deber individual

Nada está tan lejos de esta tentativa como el establecimiento de un nuevo «principio moral». Pues si el mero pensamiento no es capaz de mostrarnos lo que es real, tampoco lo es de mostrarnos lo moralmente debido. Se trata únicamente de buscar para ese hecho previo del deber una posición en el marco de nuestro «concepto del mundo», una posición más adecuada a su contenido que los esfuerzos por obtenerlo a partir de la materia o de las relaciones formales de sus contenidos. El hecho de que esos esfuerzos se lleven a cabo expresa la siguiente convicción: que si lo que estuviese en juego fuera la exigencia moral, el ideal y la redención, habría, por así decir, que escapar de la *vida* hacia algo *otro*, distinto de ella, contrapuesto a ella, y también que los contenidos de nuestro obrar parecerían garantizar esa escapatoria si se los transformase en sistemas axiológicos y de validez autónomos. Discrepando totalmente de ese enfoque, la línea aquí trazada hace que sólo el deber y la realidad, aunque ambos en cuanto formas de la vida, formen correlaciones antitéticas; no así el deber y la vida. A partir de ahí se hace comprensible que la vida moralmente debida sólo pueda ser conocida, *en principio*, de modo idéntico a como lo es la vida real (por más que la especificación conceptual de la una y la otra nos reserven adicionalmente suficientes diferencias y dificultades de índole, digamos, técnica y secundaria) y que, en consecuencia, hayan fracasado todos los intentos encaminados a derivar el deber de un *a priori* abstracto contrapuesto a la vida. Puesto que ésta toma úni-

camente cuerpo en individuos, la normación moral es, según su concepto y principio interno, también individual. En esa dirección se ha desarrollado el pensamiento de que la equiparación entre ley y ley universal, que domina la ética y que en Kant se convierte en una pura abstracción, tal vez no posea, pese a todo, esa presunta necesidad de índole lógica y evidente.

Hecha esta puntualización, se trata de hallar a partir de ahí las consiguientes diferenciaciones de conceptos hasta ahora indistintos y las consiguientes fundamentaciones de un «término medio» allá donde la articulación conceptual de la ética sólo mostraba hasta ahora alternativas excluyentes. Por lo que respecta a su sanción, la exigencia ética parecería forzosamente remitida a esta decisión: o está constituida por aquello que se presenta como moralmente debido a la conciencia subjetiva, es decir en la decisión personal reservada a esa conciencia, o bien proviene de lo objetivo, es decir, de un precepto supraindividual cuya validez estriba en su entramado objetivo-conceptual. Frente a esa alternativa dilemática creemos que se da un tercer término: el deber objetivo propio de ese individuo, la exigencia planteada a *su* vida a partir de ella misma y que, en principio, es independiente de si él acierta o no a conocerla.

Llegados aquí se impone una nueva separación y una nueva síntesis de conceptos: lo individual no necesita ser subjetivo y lo objetivo no necesita ser supraindividual. El concepto clave es más bien éste: la objetividad de lo individual. Una vez que cobra existencia una determinada vida individualizada, también se dará su deber ideal en cuanto objetivamente válido, de manera

que puedan concebirse representaciones, verdaderas o falsas, acerca del mismo, tanto por parte de su propio sujeto como por parte de otros. Sólo que estos últimos estarán en desventaja frente al primero en la medida en que ellos sólo conocen la vida que subyace a aquel deber a partir de su manifestación en la forma de la realidad, mientras que el propio sujeto la conoce de modo inmediato, es decir, de tal modo que para su conciencia la forma del deber se desarrolla propiamente de manera simultánea y en incesante concomitancia con su forma de realidad. No existe, con todo, garantía real alguna para que la conciencia subjetiva no yerre, pese a que su objeto haya tomado forma a partir de la vida individual: pues por ello mismo es él objetivo, tal y como la vida es asimismo objetiva.

El análisis de un sencillo ejemplo me permitirá documentar cómo esta articulación conceptual repercute en la problemática ética. Imaginemos un antimilitarista totalmente imbuido de la idea de que la guerra y el servicio militar son la perversión y la maldad en sí y que esquiva el servicio militar patriótico no sólo con la conciencia tranquila, sino con la santa convicción de que con ello cumple con lo éticamente correcto e incondicionalmente requerido. Ahora bien, si su conducta es, no obstante, condenada, si el cumplimiento de aquella imposición patriótica se le exige precisamente como lo éticamente debido, toda vez que lo que él piense subjetivamente al respecto es completamente irrelevante, entonces no sé cómo aquel que niegue la «conciencia errónea» podría avenirse con tal situación. Pues no basta aquí, ni de lejos, aducir simplemente como sanción el

orden estatal y la *salus publica*. Y es que el hecho de que esta última exista como poder únicamente interesado en el cumplimiento de su exigencia y para nada en el aspecto interior del sujeto que la cumpla no constituye ya en sí mismo y por sí mismo una exigencia *ética* planteada a ese sujeto. Y aunque todos los ordenamientos objetivos, terrenales y ultraterrenales, rodeasen apremiando al sujeto para presentarle sus exigencias, será, con todo, *él* quien tenga que darles cumplimiento y, en la medida en que se trate de un obrar éticamente debido, tales exigencias han de brotar de él mismo; tienen que constituir el deber ser inscrito en *su* propio ser. Todo cuanto se le presente como exigencia a partir del ámbito externo a él, por muy ideal y valioso que sea ese ámbito, no puede ser otra cosa que material del deber propiamente ético, de forma que únicamente a partir de éste y mediante éste puede ese material legitimarse como ético para ese hombre.

A partir de esa base, que no admite compromiso ni concesión alguna, entiendo, no obstante, que aquel antimilitarista está en efecto moralmente obligado a prestar su servicio de armas, aunque su conciencia moral subjetiva lo rechace, pues la individualidad que se presenta como deber no es en verdad ahistórica ni vacía de contenido material, ni tampoco está meramente constituida por lo que se ha dado en llamar el «carácter». Está asimismo codeterminada, o cuando menos lo incluye como aspecto inesquivable, por el hecho de que el hombre es ciudadano de un Estado determinado. Todo cuanto le rodea y cuanto ha experimentado a lo largo de toda su vida, los más fuertes impulsos de su tempe-

ramento así como las impresiones más fugaces, todo ello son factores formativos en aquella vida fluyente de su personalidad y de todo ello crecen, paralelamente, una realidad y un deber ser. De la vida, en última instancia individual, de ese hombre (pues una vida no individual ni siquiera es concebible), a la que pertenece su ciudadanía en un Estado, se desprende consecuentemente su deber moral frente al servicio militar como algo que, en último término, constituye objetivamente una estructura superpuesta a o imbricada en su realidad. Que él conozca ese deber, que lo acepte o lo ignore, es al respecto totalmente irrelevante. Tan irrelevante como lo es para la realidad de su ser el juicio, correcto o erróneo, que él se haga al respecto. Para la expresión abreviada de la praxis habitual basta naturalmente con declarar el servicio militar como algo éticamente obligado «porque el Estado lo exige». Ahora bien, eso no es suficiente para la cuestión ética de fondo, proveniente del auténtico núcleo de la responsabilidad del hombre. En este punto, aquella exigencia del Estado rige únicamente en la medida en que la pertenencia a ese Estado se integra de tal manera en el ser y en la vida objetivos del individuo que el *deber ser* en el que esa vida toma cuerpo ético-idealmente incluya el cumplimiento de aquella exigencia. Dado ese caso, esta última será ya, sin embargo, absolutamente libre respecto a todo lo subjetivo.[1]

1. Dicho ejemplo esclarece también el hecho de que la transición de la leyes universales a las individuales no pretende, por principio, invalidar el contenido de aquéllas. Los contenidos conceptualmente fijables, de vigencia anterior a la vida, se convierten

El punto decisivo en todo ello es que la vida individual no es subjetiva, sino que, sin perder en modo alguno su limitación a este individuo concreto, en cuanto deber ético es, en última instancia, algo objetivo. La falsa sutura lógica entre individualidad y subjetividad debe ser disuelta del mismo modo que ha de serlo el de la sutura entre universalidad y legalidad. Por ese trámite quedarán liberados los conceptos que permitan la nueva síntesis entre individualidad y legalidad. Nadie negará la dificultad, por así decir, técnica a la hora de *conocer* como tal ese deber objetivo que se constituye en la esfera ideal de la vida. Pero no es menor la dificultad que nos amenaza si derivamos el deber inmediatamente a partir del acervo de valores extraindividuales, la de-

---

justa y muy reiteradamente en elementos y relaciones en el interior de ésta y se asimilan a ella al modo como los alimentos ingeridos por el cuerpo acaban por constituirlo. De entre las exigencias que se le plantean emergiendo de sí misma, la vida así determinada acogerá en incontables ocasiones las propuestas por aquellos contenidos a partir de su conceptualización racional y social, religiosa y estatal, caritativa o metafísica: la lógica de la vida, por lo que respecta a su contenido y también a sus resultados, coincidirá con la lógica vigente en esos ámbitos. Los principios éticos difieren únicamente respecto a la cuestión de si el deber de índole ética surge de la vida misma o irrumpe en ella desde fuera, punto de vista este último que, como ya subrayé, también es sostenido por la «moral de la razón». Pues lo que esa moral consigue con su concepto de autonomía no es otra cosa que ocultar su presupuesto, según el cual la razón de nuestro yo personal no es otra cosa que la lógica de los contenidos que, pese a ser interiorizada mentalmente y, como quiera que sea, trasmutada en y representada por nosotros, sigue siendo *por su parte* autónoma, es decir, subsistente fuera de nosotros desde un punto de vista ideal o metafísico.

ducción de los cuales se hace asimismo necesaria, salvo que la orillemos bruscamente con la pretensión de que la conciencia subjetiva no yerra.

Ya expuse con anterioridad que el auténtico sentido de la ley válida para todos estriba en la *objetividad* respecto al desarrollo de su contenido: puesto que el valor del mismo consiste, es pura consecuencia lógica, en una objetividad ideal, ese contenido será un deber válido para todos, prescindiendo del hecho de si son individuos y de qué tipo lo sean. Ahora bien, yo no veo por qué una ley que ha brotado de la vida propia y total de aquel a quien va destinada no ha de estar dotada de la misma objetividad. La especificidad objetiva de esa vida individual constituye la premisa de una deducción del deber igualmente estricta y elevada por encima de toda veleidad subjetiva. Sólo que la expresión cuantitativa de esa objetividad no consiste en su validez para no importa qué número de vidas, sino única y cabalmente para esta vida individual.

Cierto que lo anterior deja pendiente una cuestión acerca de cuya hondura sólo puedo hacer aquí una somera indicación. En lo esencial sólo conocemos la vida bajo estas dos formas: la de cómo es y la de cómo debe ser. Ambas son categorías *a priori*, las únicas a través de cuya configuración podemos captar aquélla y fuera de las cuales, es decir, en su inmediatez pura, no nos es dado captarla. Dejo aquí orillada la cuestión de si podemos hablar de *esa* vida como de algo que sea más que una abstracción o de si tal vez la poseemos en un profundísimo sentimiento vital o sentimiento del yo; en aquel sentimiento, oscuro y flotante en último término,

que no es ya sentimiento de algo y en el que, por así decir, no hay ya modo alguno de diferenciar proceso y contenido. El problema se aclara un tanto cuando cargamos más bien el acento sobre la *individualidad* de la vida. Pues la cualidad desempeña aquí el papel decisivo y las cualidades son algo que siempre podemos concebir independientemente de la cuestión de si existen o de si deben y cómo deben existir. De las dos categorías antedichas, la de realidad es —al menos aparentemente— las más obvia, y en la medida en que podamos hablar siquiera de una vida individual, situada más allá de ambas categorías, ello acontece mediante una especie de reducción a partir de su forma de realidad. El arte, por ejemplo, capta las cosas haciendo abstracción de su realidad. Pero para ello se sirve necesariamente de observaciones sumamente fieles de la realidad de aquéllas, pues ésta, y sólo ésta, es la forma que se nos ofrece de manera inmediata, forma en la que se nos da aquello irreal que el arte es capaz de ver. De ahí que el conocimiento de la realidad no nos proporcione ni pueda nunca proporcionarnos la exigencia moral, el objeto de la ética. Y, con todo, ese conocimiento resulta totalmente necesario, pues únicamente a partir de él se nos hace diáfano o, cuando menos, se nos puede hacer diáfano aquel aspecto superior o inferior a lo real que, según otra dimensión, se expande bajo la forma de lo moralmente debido.

Sea cual sea el modo en que éste venga a nuestro encuentro, en forma de representación o de sentimiento, se nos suscita la cuestión de si se da una fórmula universal que conduzca desde él a nuestros requerimientos

éticos o de si también ese proceso es individual y, consecuentemente, diverso en cada persona. En ambos casos el resultado sería individual, puesto que uno de sus presupuestos lo es. Formulado de este modo, el problema aparece como objeto de pura cavilación o sofística. De hecho, sin embargo, expresa una diferencia que vive de continuo, aunque fragmentariamente, en nuestra conciencia ética. Incluso en el caso de estar convencidos de que nuestra obligación moral sólo puede brotar teniendo por soporte *nuestra* vida, y no una norma preexistente, ocurre que en incontables ocasiones andamos en búsqueda de una fórmula genérica a partir de la cual el deber moral se hiciera calculable a manera de función de la vida, fórmula que se mantendría idéntica a sí misma pese a todas las variaciones de aquélla. A veces, por el contrario, nos parece que nuestro deber no sólo es algo de índole individual según su aspecto material (y por lo tanto según su contenido último), sino que no es construible —ni siquiera reconstruible— por medio de aquel rodeo. Parece así brotar de un modo inmediato del impulso en que consiste en absoluto nuestra vida o, más aún, encarnar ese mismo impulso, aunque idealmente proyectado. De ese modo, por mucho material externo y general que asimile, no incorpora, con todo, ningún factor configurador que pueda ser extraño a su individualidad. Pero, como ya he dicho, aquí me limito a la indicación somera de un problema cuya solución requiere un análisis de las más sutiles relaciones estructurales de índole ética.

8. Individualidad y contenido de la vida

Ahora bien, lo que sí cabe establecer con toda firmeza es que aquí *no* se cuestiona aquel sentido de la individualidad que se nos impone de inmediato: el ser otro o diverso, la incomparabilidad cualitativa de la persona singular. No se trata de la unicidad, sino de la peculiaridad inherente al transcurso de toda vida orgánica y, en grado sumo, a la psíquica: de su crecimiento a partir de raíces propias. Que el concepto de individuo tenga tantas adherencias erróneas o insuficientes estriba justamente en el hecho de que, a menudo, su contenido es contemplado únicamente en la diferencia específica mediante la cual cada individuo se distingue de aquello común que comparte con los demás. Ahora bien, esa separación no apunta para nada a su realidad esencial, pues ésta es más bien una unidad viva a la que y en la que cooperan tanto los elementos comparables como los incomparables. Lo hacen en coordinación conjunta y, en esa misma medida, sin distinción de rangos.

Es verdad que, en cierto sentido, aquella unicidad cualitativa no puede dejarse de lado, y ello por el hecho de haber asentado firmemente que cada deber particular representa toda la personalidad y que una vida entera, por muchas cosas que tenga en común con otras vidas, siente no obstante en sí misma una doble incomparabilidad. Por lo pronto, en el estrato más profundo de su personalidad, del que cada cual siente, de manera indemostrable pero también irrefutable, que es algo que no puede compartir con nadie, ni comunicar a nadie, hallamos la soledad cualitativa de la vida personal, cuya

carencia de puentes se hace perceptible parejamente con la hondura de la autorreflexión. Y junto a esa individualidad puntual, replegada, por así decir, en la dimensión, en última instancia no extensiva, de la vida, hallamos cabalmente aquella individualidad del ámbito global de nuestra existencia. Pues los individuos pueden, ciertamente, coincidir por lo que respecta a segmentos particulares de sus existencias, pero la totalidad de cada una de ellas, si realmente atendemos a *todas* las determinaciones y eventos, no se repite a buen seguro ni una sola vez. Los sectores de comparabilidad, cuyos contenidos podrían en general dejar espacio a las leyes universales de la realidad, así como a las de la exigencia moral, están situados en cierto modo en los estratos intermedios de la personalidad. Ahora bien, tanto su núcleo interno más céntrico como su totalidad fenoménica tienen la impronta de lo incomparable, de lo que sólo se da una única vez.

Como quiera que sea, lo anterior no afecta a la autonomía del deber tal y como aquí la entendemos, pues ni la desigualdad respecto a los otros la condiciona lo más mínimo, ni tampoco —aunque Kant lo pretendiese— la igualdad respecto a ellos. Una y otra se sitúan en el mismo plano, en la medida en que el deber ser individual tendido como un arco sobre la vida o, mejor dicho, circunscrito al arco de la vida, está, por lo que respecta a su significado interno, más allá de toda comparación y es indiferente al resultado a que ésta pueda llevar. La diferenciación cualitativa de la conducta ética no es, en general, tan opuesto al principio de la ley universal como a primera vista parece. A saber: incluso la norma

de que cada cual debiera comportarse de manera absolutamente distinta a como se comporta cualquier otro podría ser concebida como ley *universal.* (La ética de Schleiermacher, y la del romanticismo en general, va en esta dirección.) Ahora bien, puesto que también una ley como ésa prescribe, aunque sólo *in abstracto*, un contenido de la acción determinado y proveniente del exterior sería, por principio, una ley completamente diversa de la ley individual, la cual, sin haber prejuzgado absolutamente nada relativo a los contenidos de la acción, tiene ante sí toda su inconmensurabilidad, sea en la igualdad, sea en la desigualdad.

Y es que el corte debe pasar por un punto distinto al que se ha hecho habitual: no entre igualdad o universalidad e individualidad, en el sentido de un ser peculiar, sino entre contenido e individualidad, en el sentido de la vida. Pues toda la cuestión se reduce a si la norma ha de estar determinada desde allí donde brota la acción, es decir, la vida, o desde allí adonde esa acción tiende, es decir, de un ideal externo a la vida, del contenido. Y el completo *tertium quod datur* («el término que se da»), de cuyo alumbramiento se trata aquí, reza así: que su determinación a partir del termino *a quo* («término a partir del cual»), es decir, de la vida, no confina esa norma al dominio de la causalidad físicoreal, sino que la vida misma se despliega, sí, como realidad, pero también como deber ser y no necesita obtener la exigencia ética desde una instancia exterior a ella (la propia razón ha mostrado ser una instancia así, opuesta a la totalidad de la vida), sino que la incluye como proceso de desarrollo propio, aunque indi-

ferente con respecto a otro proceso desplegado como realidad.

De ahí que tal principio mantenga idéntica validez tanto en el caso de la igualdad de las naturalezas, que es lo exigido por la ley universal, como en el caso de su desigualdad, caso que convertiría esa ley en algo inviable. El principio, por lo tanto, se desentiende por completo del motivo que tan a menudo gusta de aducir el individuo para, legítima o ilegítimamente desde el punto de vista material, sustraerse a la ley universal: que él es, en verdad, distinto a los demás, que no encaja en el esquema general, que en su caso no vale lo que sí vale para otros, etc. Ahora ya no puede valer eso. Que tú seas distinto a todos los demás no impide que haya para ti, en igual medida que para los demás, un deber ser idealmente prescrito, pues éste surge de tu propia vida y no de un contenido condicionado por la posibilidad de universalización, que podría, eventualmente, dejar fuera de ella tu caso. En cambio, allá donde individualidad y ley guardan entre sí una relación tensional el individuo tiene siempre la escapatoria de decir: esa ley no se adapta a mi caso, no es *mi* ley.

Siempre que una ley surgida del contenido de la acción pueda sortear esta dificultad, eso también lo conseguirá el imperativo categórico, puesto que éste, en virtud de su elevada abstracción, se eleva por encima de cualesquiera fijaciones apriorísticas *particulares* del *ethos*. Sólo desde el momento en que, intentando plasmarse en concreto, se ve sin más obligado a especificarse en aquellas fijaciones y también por el hecho de oponerse a la forma fluyente de la vida, a la que no obstante

aspira a determinar, se muestra incapaz de triunfar concluyentemente de aquella objeción. Ésta se torna precisamente inocua cuando la oposición ética fundamental, realidad-deber ser, no coincide ya con la otra oposición, individual-universal, y halla su lugar propio en el interior de la existencia individual, percatándonos inmediatamente de que individualidad no significa para nada subjetividad o arbitrariedad. Si es verdad que la realidad, una de las formas en que vive la individualidad, posee objetividad, no lo es menos que también la posee la otra forma, la del deber ser.

La vida ética así determinada no repercute en absoluto sobre el sujeto mismo. Si desde siempre se ha venido afirmando que tal vida no tiene como aspiración la propia felicidad, ello es en verdad cierto, por el hecho mismo de que la felicidad aparece aquí siempre entendida como *fin* de nuestro obrar, siendo así que el dinamismo ético fundamental no está determinado por un fin, sino por la vida que brota de su propia raíz (incluso en el caso de que sus contenidos especificables hubieran de presentarse siempre en forma de fines). Ahora bien, aunque a favor de la exactitud de esa afirmación podamos aducir adicionalmente que esa felicidad constituye un reflejo del obrar dirigido hacia atrás, hacia el sujeto, mientras que el obrar ético nunca transcurre siguiendo la dirección de una vida replegada hacia sí misma, sino aquella que la empuja hacia adelante, aunque ello sea así, la exclusión de la motivación eudemonística apenas constituye, con todo, una fracción mínima de esta determinación de índole mucho más fundamental.

Atendiendo a esa determinación, sería ya de por sí equívoco calificar como «culminación de la propia personalidad» a esa exigencia que brota de la vida individual y, partiendo de ahí, gravita idealmente sobre la realidad de esa vida. Exigencia que se sabe opuesta a la legitimación «universal» de su contenido particular, considerado en sí mismo. Pues aunque ella sea, con toda seguridad, un valor objetivo, con ello sólo no dejaría, por una parte, de ser un contenido particular del deber ser y, justamente por ser particular y especificable *a priori*, tendría junto a sí a otros con iguales derechos. Por otra parte, con ello incurriríamos cabalmente en la ingenua apreciación indiferenciada que censurábamos más arriba: que la formación ideal *proveniente* de la vida individual debiera, incluido su contenido, *retornar* hacia ella. En realidad, y sin olvidar con ello la fuente de donde se origina, sino más bien a impulsos de ella, puede prodigarse en creaciones sociales, altruistas, espirituales o artísticas, contemplando en una u otra de ellas su fin último en cada caso. Pues con harta frecuencia la vida satisface por completo aquel genuino ideal de sí misma —nutrido exclusivamente de sus propias raíces individuales— alejándose de sí misma, renunciando a sí misma. Si a esto lo queremos denominar derechamente culminación de la propia personalidad, tal denominación sería meramente una etiqueta, pero no el objetivo éticamente decisivo, pues la sanción aquí requerida no puede provenir en absoluto de un *terminus ad quem,* sino únicamente del *términus a quo*, es decir, del ideal de sí mismo que avanza de la mano de la propia vida.

9. Autonomía del deber: «ley individual»

Esta vitalización e individualización del *ethos* es algo tan ajeno al egoísmo y al subjetivismo (lo cual se opone frontalmente, por cierto, a toda amalgama conceptual, cuya justificación yo cuestiono a la par que su ingenuo dogmatismo) que no sólo no comporta atenuación alguna de la pretensión ética, sino que, lejos de ello, estrecha más bien el ámbito de las «circunstancias atenuantes». Muchos de nuestros actos que, aisladamente considerados, son pecados veniales sólo adquieren su verdadero peso cuando nos percatamos de que es nuestra entera existencia la que nos ha empujado hacia ellos y que ellos, a su vez, pueden, tal vez, determinar para siempre esa existencia: un criterio que sólo puede valer para mi vida individual y que se tornaría por completo absurdo al aplicarlo en general a cualesquiera otras vidas que no fueran absolutamente idénticas a la mía. Yendo más lejos: ahora ya no sólo somos responsables de obedecer o desobedecer una ley vigente, sino que lo somos incluso del hecho mismo de que tal ley valga para nosotros. Pues ella vale para nosotros únicamente en cuanto somos tales individuos determinados, cuyo ser se modifica, como quiera que sea, a partir de cada acto realizado. Con ello se modifica también, a cada instante, el deber ser ideal que fluye ininterrumpidamente de aquel ser.

El desarrollo del deber ser procede de manera análoga al de los valores teoréticos. Que algo nuevo adquiera para nosotros valor de verdad depende del complejo total de principios, métodos y contenidos de experien-

cia que nosotros reconozcamos en ese momento dado, pues es la conexión de ese complejo con el nuevo conocimiento el que da legitimidad a éste. Una vez legitimado, ese elemento recién adquirido modifica aquel conjunto de un modo que raras veces se limita al plano puramente cuantitativo. Ocurrirá más bien que el elemento nuevo contenga, aparte de las determinaciones que le valieron su aceptación según aquellos criterios, algunas otras. Ahora bien, puesto que tal elemento fue aceptado como un todo, esas determinaciones adicionales valdrán también como verdaderas y por ello mismo ampliarán o modificarán, del modo que sea, la totalidad de las verdades. La tesis inmediatamente posterior, que también aspira a su legitimación, hallará ante sí un repertorio de criterios ya modificado. De forma que todo ello podría expresarse mediante esta fórmula básica: toda verdad recién reconocida modifica las condiciones bajo las cuales ella misma halló su reconocimiento como tal verdad.

Pues bien, también esto es aplicable al desarrollo del deber ser de nuestra vida. Desde el momento en que algo se eleva a la categoría de exigencia ética en el fluir de nuestra vida, configurada según su trayectoria, criterios y contenidos anteriores, esa trayectoria ya no será la misma sino que ofrecerá al momento inmediatamente posterior de esa vida ética unas condiciones de génesis y validez distintas a aquellas que permitieron la génesis y validez del momento justamente modificador. Con ello, naturalmente, saltan a la vista las dificultades de la decisión ética, en comparación con las cuales el dominio de una ley universalmente válida, normativa

de una vez y para siempre, convierte aquella decisión en algo tan fácil como lo es la orientación de la vida bajo un despotismo oriental comparada con la que es propia de la autonomía del hombre libre. En la medida en que la configuración libre de la vida se presenta como deber ser y, en virtud de ello, lo absoluto de la exigencia ética se torna absoluto histórico, el rigor normativo cala en un estrato bastante más hondo que aquel en el que la ética ha buscado hasta ahora la responsabilidad del hombre, a saber, en la mera determinación de si su acción se ajustaba al deber vigente. Ahora eso ya no es suficiente porque el deber es ya nuestra propia vida y, análogamente a lo que ocurre bajo la categoría de la realidad, en cada deber ser actual se hace sentir, configurándolo y condicionándolo, cada uno de los momentos de la vida hasta ahora vivida. *La responsabilidad de toda nuestra historia personal está ya implicada en la emergencia de lo debido en cada obrar particular.*

Con ello se completa la imagen de la continuidad de la vida bajo aquellas dos formas cuya coordinación sostenemos aquí. Si, como pienso yo, la vida adopta esa forma de ser constituyendo toda ella cada uno de sus sucesivos momentos, si la índole incomparable de su unidad reside justamente en que la total oposición de aquellos momentos, por lo que respecta a sus contenidos, no le impide representar una vida personal en su totalidad y en que cada comportamiento aislado es «la vida», entonces el hecho de que el pasado se contenga como totalidad condicionante en el deber ser actual no es sino otra expresión de aquella índole peculiar. Y también lo es, aunque asentada en otra dimensión, el

hecho de que ante cada intuición de lo que es debido, situado frente a nosotros como una ley formulable, sintamos así: en este caso particular hemos de comportarnos de este modo porque, en cuanto hombres enteros, debemos comportarnos de un modo determinado (aunque ello no sea ya formulable). También por lo que respecta al deber es el todo el que determina la parte y vive en ella.

Probablemente, esta ley individual-universal, diversa en cada caso personal, no admite una fijación conceptual. Tal fijación la alcanzan únicamente aquellas prescripciones más específicas que se elaboran cuando aquélla se topa con realidades y situaciones particulares. Pero, pese a ello, esa ley relativa a la actitud ética total del individuo no será menos válida y eficaz que lo es, a su vez, su contrapartida en el ámbito de la realidad: aquel estilo y aquel ritmo indescriptibles de la personalidad, su gesto básico que convierte cada una de sus exteriorizaciones provocadas por los factores situacionales en algo inconfundiblemente *suyo.* Aunque nunca podamos captar esa realidad en estado puro, sino siempre únicamente como fuerza que da forma a cada conducta particular-material, sabemos, sin embargo, que aquí se manifiesta en vivo la más profunda de las determinaciones del ser del individuo. Pues bien, el hecho de que, análogamente, la entera dimensión del deber ser de la personalidad individual determine sin reservas lo que *es debido* en cada caso ocasional no es otra cosa sino la configuración ética del hecho de que la vida es en cada momento su propia totalidad. De esta manera se logra dar razón de la multiplicidad de las

situaciones y evoluciones éticas y, simultáneamente, también del carácter unitario, perdurable y consecuente de la pretensión ética; algo que la ética de la leyes universales creían alcanzar sólo en la persistencia, mecánicamente sostenida en el tiempo, de no importa qué contenidos del ámbito de los valores éticos (pues hasta la mera forma de la ley universal sigue siendo, en este sentido, un contenido y debe traducirse en tal contenido).

Sobre la base, pues, de que la «ley individual» (y es indiferente por lo demás que lo que yo tengo *in mente* se denomine con esta u otra expresión más efectista) invierte absolutamente la dirección del deber ser haciéndolo derivar no de los contenidos de la vida, sino más bien del proceso vital, sobre esa base, pues, dicha ley ensancha, por así decir, la exigencia normativa en dos dimensiones que rebasan el dominio en el que Kant, y a decir verdad toda la filosofía moral, la habían confinado. Toda esa realidad variante, irrepetible en cuanto a su sentido propio, que fluye sin fronteras definidas en la continuidad de la vida, que se sustrae a toda sumisión bajo una ley preexistente y, parejamente, a toda sublimación conceptual en una ley universal, todo eso halla ahora un deber por encima de sí, toda vez que ese deber es, él mismo, una vida y preserva la forma persistente de ésta. Y precisamente porque la exigencia ética no se opone rígidamente a la vida como algo dado de una vez por todas, todo cuanto hicimos y sentimos como deber en su momento se torna condición bajo la cual nuestra vida ético-ideal se eleva hasta la altura eventualmente alcanzada por la henchida ola de lo propuesto

como debido. Así como la pulsión momentánea de un ser vivo está condicionada por cada una de sus pulsiones anteriores, tampoco puede perderse nada en el proceso aludido, proceso que no sólo convierte la acción, sino también el deber de cada instante, en heredero y portavoz responsable de todo cuanto fuimos, hicimos y debimos. Sólo a partir de ello culmina la diferenciación, la puesta-en-libertad, por así decir, de los elementos de cuya amalgama en la ética kantiana partían estas reflexiones: que sólo *lo real*, y no así lo ideal, podía ser individual, y que sólo *lo universal*, y no así lo individual, podía tener carácter de ley. Tales son los nexos que ha habido que desanudar a lo largo de este largo trayecto para, de este modo, poder llevar a término la vinculación entre individualidad y legalidad.

II. LAS DOS FORMAS DEL INDIVIDUALISMO

El ideal de la libertad y la igualdad, del que la Revolución francesa estaba inflamada, no ha sido propiamente refutado por los hechos, pues no es cabalmente ante ellos ante los que, en cuanto ideal, tenía que doblegarse, sino más bien ante una intelección más profunda de su interna contradicción. Pues libertad significa en verdad que la personalidad individual pueda desarrollar sin trabas sus cualidades y acrisolar plenamente sus energías. En la medida en que ello se consiga es forzoso que las diferencias naturales entre individuos se perfilen de manera más nítida. Puede que la libertad elimine las desigualdades de clase, que se nos imponen desde fuera y que para nada constituyen la expresión de nuestras auténticas desigualdades personales. En la medida, sin embargo, en que estas últimas desigualdades se despliegan hasta el límite en virtud de la libertad individual tenderán inevitablemente a hallar expresión objetiva en el modo de relacionarse entre sí los hombres y a determinar también en él una desigualdad exterior como consecuencia de aquella libertad. Una desigualdad que, pese a ser, o justamente por ser, más justa pudiera muy bien no ser inferior a la históricamente

dada. Y tal vez fue la intuición de aquella interrelación objetiva lo que vino a añadir, a la libertad y la igualdad la exigencia de la fraternidad. Pues sólo mediante un altruismo explícito, mediante la renuncia ética a hacer valer la preeminencia natural se podría restablecer la igualdad tras haber sido suprimida en virtud de la libertad.

Criticar ideas tan profundamente arraigadas y de tan amplio alcance es, por lo demás, tarea mucho menos importante que la de entenderlas. Pues los extravíos de este género no son meramente inferencias erróneas de naturaleza teórica, sino más bien la expresión adecuada de una determinada situación histórica. Su formulación en palabras apenas constituye propiamente la sombra de realidades prácticas que, en cuanto tales, están más allá de la verdad o la falsedad. Como reacción inevitable contra la constitución social entonces dominante surgió en el siglo XVIII un concepto de la individualidad que, en términos absolutos, no podía manifestarse de manera más certera y más lógica que con el ideal, tan intrínsecamente ilógico, de la libertad y la igualdad. Pues se trataba de una época en la que las energías individuales eran sentidas en contraposición sumamente insoportable respecto a sus ataduras y sus constricciones sociales e históricas. Los privilegios de los estamentos superiores, así como los controles despóticos del comercio y el movimiento de personas, aparecían como periclitados y enmohecidos, como grilletes de esclavo bajo los cuales ya no se podía respirar más. Otro tanto vale decir de los restos, aún poderosos, de la organización gremial y de la coerción intransigente del clerica-

lismo; de las prestaciones personales impuestas a la población campesina, de la tutela política en la vida estatal y de las angosturas de las constituciones municipales. Bajo la opresión debida a tales instituciones, que habían perdido ya toda justificación intrínseca, que de ser racionales se convirtieron en absurdas, y de ser beneficiosas, en plaga, surgió el ideal de la mera libertad individual: bastaría tan sólo que desapareciesen aquellas ataduras, que violentaban las fuerzas personales encauzándolas por caminos contrarios a su naturaleza, para que se desplegaran todos los valores internos y condujesen la sociedad desde la época de la sinrazón a la época de la racionalidad natural. Pues las energías necesarias para aquellos valores estaban disponibles, sólo que política, religiosa y económicamente paralizadas.

Pero esta concepción entrañaba una ilusión de lo más fatídica. Aquellas ataduras gremiales, estamentales y eclesiásticas habían creado innumerables desigualdades entre los hombres, cuya injusticia era sentida del modo más vivo, de forma que de ahí se extrajo la conclusión de que la eliminación de aquellas instituciones, puesto que con eso cesarían estas desigualdades, borraría de la faz del mundo toda desigualdad en general. Así se confundieron las absurdas diferencias existentes con la desigualdad como tal y a la libertad que debía erradicar a las primeras se la tuvo por fundamento de la igualdad universal y perenne. Y todo ello vino a coincidir con el racionalismo del siglo XVIII que centraba su interés no en el hombre particular, incomparable en su peculiaridad, sino en el hombre universal, en el hombre en cuanto tal. Del mismo modo que la literatura de la

época revolucionaria hablaba continuamente del pueblo, del tirano y de la libertad de manera genérica, y la «religión natural» no tenía sino una providencia en general y una educación divina en general, así también el hombre abstracto, siempre y por doquier igual, toda vez que se ha prescindido de todo cuanto distingue a unos hombres de otros, se hacía acreedor de todos los entusiasmos. La cuestión fundamental estribaba en que cada individuo contenía un núcleo que era lo esencial en él y, al mismo tiempo, idéntico en todos los hombres, tal y como Kant vino a expresarlo: es cierto que el hombre es sobremanera profano, pero la humanidad a él inherente es santa. Y a partir de ahí se entiende que libertad e igualdad fuesen sentidas, tan despreocupadamente, como un ideal unitario. Bastaría asentar al hombre sobre la libertad para que su pura esencia, velada y deformada por las sujeciones y malformaciones históricas, brotara forzosamente como su verdadero yo, esencia que sería la misma en todos desde el momento en que representa el hombre universal en nosotros. Cuando Federico el Grande designa al príncipe como «el primer juez, como el primer financiero, el primer ministro de la sociedad» y, simultáneamente, sin embargo, como «hombre idéntico al menor de sus súbditos», documenta con ello hasta qué punto el concepto general de hombre se ha hecho absolutamente dominante en la representación de lo humano y cómo su valor ha puesto bajo su férula todas las diferencias individuales. Pero, en último término, ese hombre universal aparece justamente como individuo, debiendo ser alguien que obra por cuenta propia, responsable únicamente ante sí

mismo, en clara contraposición a todas las normas heredadas de la Edad Media, que sólo conocían al hombre como miembro de un gremio, como elemento de una colectividad. Tal es el punto de vista, original y sumamente significativo, del siglo XVIII: la universalidad no significaba amalgama social sino igualdad sustancial, igualdad de derecho y valor de individuos aislados. Con claridad meridiana y de manera concluyente Fichte definió así este estadio de la formación ideal social: «Una naturaleza racional *tiene que ser en último término un individuo*, pero no *este o aquel determinado individuo*». El ideal económico de aquel antiguo liberalismo, individuos que persiguen sus intereses con libertad absoluta y, justamente por ello —pues todos están en armonía—, realizan el mayor de los progresos posibles de la totalidad, y el hecho de que Kant llamase «yo» al portador de toda la objetividad y validez universal en nuestro pensar y nuestro obrar y, con máxima nitidez, separase de ese «yo» racional y moral todo lo personal subjetivo, que siempre es distinto en cada cual, no son sino dos irradiaciones de este único e idéntico principio: del individualismo que sitúa enteramente al hombre sobre su propio «yo», libre de cualquier atadura, e interpreta ese yo como lo humano universal, igual e igualmente valioso en todos.

Pues bien, esa unificación entre libertad e igualdad o, para decirlo con otras palabras, entre individualidad e igualdad, se escindió durante el siglo XIX en dos corrientes extremadamente divergentes. Usando conceptos universales, que requerirían no pocas reservas, las designamos como la tendencia a la igualdad sin indivi-

dualidad, por una parte, y la tendencia a la individualidad sin igualdad, por otra. La primera, encarnada fundamentalmente en el socialismo, cae aquí fuera de nuestro campo de intereses. La otra ha creado el tipo de individualismo que, aun persistiendo también sus formas primeras, puede considerarse como el específicamente moderno y se va desarrollando desde Goethe y Schleiermacher hasta Nietzsche, pasando por el Romanticismo. Una vez llevada a cabo la separación fundamental del individuo respecto a las enmohecidas cadenas del gremio, el estamento y la Iglesia, tal separación sigue su proceso en el sentido de que los individuos, convertidos de ese modo en autónomos, quieren distinguirse *unos de otros*. El propósito decisivo no es ya el de constituirse como individuo libre, sino el de llegar a ser este individuo determinado e inconfundible. La tipificación ideal del siglo XVIII exige individuos aislados e iguales en cuanto a su esencia, congruentemente vinculados por una ley de universalidad racional y por la naturaleza armónica de sus intereses. La tipificación ideal característica del siglo XIX contaba con individuos diferenciados por la división del trabajo y vinculados como conjunto mediante organizaciones basadas precisamente en aquella división y en la recíproca referencia necesaria entre elementos diferenciados. Ambos principios se han desarrollado en inextricable entrelazamiento hasta desembocar en el mundo de la economía moderna. Es cierto que Wilhelm Meister tiene que poner de relieve y hacer valer lo puramente humano en todo destino, formación y fuero interno personales. Pero, con todo, ahí se diseña por vez pri-

mera un mundo basado por completo en la peculiaridad personal de sus individuos y organizado únicamente a partir de ella. Lo que allí se muestra con la plasticidad intuitiva del arte lo formula Schleiermacher en conceptos abstractos: si bien es cierto que cada ente es expresión y espejo de la totalidad del ser universal y todo hombre un compendio de la humanidad, lo son de manera especial e incomparable. Su apasionada hostilidad se dirige contra aquel individualismo del siglo XVIII que veía en todos y cada uno al «hombre universal». Quien únicamente quiera ser hombre sin más —dice— y, no obstante, se oponga a ser este o aquel hombre en especial se estaría oponiendo a la misma vida. Pues cada cual posee una significación que le es propia y una misión que únicamente él ha de desempeñar. Por más que Kant y Fichte sitúen la irrestricta, la infinita libertad del yo, en el punto central de sus normas, por lo que respecta al *contenido* de los valores que ese yo debería realizar, prevalece en ellos la nivelación: la igualdad *ante* la ley y *en* la ley dominaba su ética. Que la diversidad de lo humano constituya también una exigencia ética, que cada cual deba realizar, por así decir, una peculiar imagen ideal de sí mismo, distinta de cualquier otra, eso representaba una valoración completamente nueva, un individualismo cualitativo frente a aquel otro que únicamente hacía hincapié en el valor de la forma del yo libre.

La nítida separación de una y otra concepción de la vida, frecuentemente confundidas a causa de la común designación como individualismo, permite el esclarecimiento de no pocos procesos que se desarrollan en lo

profundo de la historia de la cultura y de su adscripción a las grandes corrientes de la misma. Si Kant hace residir exclusivamente en la *voluntad* el valor entero del hombre y toda diferencia axiológica, ello supone en último término que el *ser* del hombre, el fundamento, dado por naturaleza, de su desarrollo, es indistinguible en todos y cada uno. El concepto de justicia, un tanto mecánico, del siglo XVIII no podía conceder que algo de lo que el hombre no fuera capaz decidiera de su valor. Si resulta deficiente en cuanto a su valor, ello es algo que debe imputarse en exclusiva a sí mismo. Que la sola voluntad sea portadora de todo valor humano no es sino el desarrollo consecuente de aquella concepción de la vida según la cual el último e inmutable fundamento de los hombres es igual en todos ellos, de manera que las diferencias axiológicas no deben ser buscadas en su ser, sino en el elemento variable de la voluntad. En contraste con ello, Goethe posee una agudísima sensibilidad para con el *modo de ser* de los hombres y respecto a las diferencias axiológicas que ello comporta desde un primer momento. El Romanticismo acogió ese enfoque con el mayor de los entusiasmos. Es verdad que esa diferenciación del ser, que penetraba hasta lo más profundo de la naturaleza individual, tenía cierto halo, entre místico y fatalista, que la hacía atractiva para el Romanticismo en la misma medida en que con él se alejaba del límpido racionalismo de la época de la Ilustración. Para Nietzsche, finalmente, esa valoración del ser y, en correspondencia con ella, la diferencia elemental entre hombre y hombre se convirtió en el auténtico gozne del interés ético. Ahí radica tal vez el motivo más profundo

de su odio contra el moralismo kantiano. No el cómo proceden los hombres, es decir, lo que quieren, sino lo que son, constituye el fundamento de su rango. Es forzoso que él viera en aquella nivelación del ser, hecha para mayor gloria de la voluntad y de la responsabilidad éticas, algo así como un acto de fuerza. «La naturaleza superior del gran hombre —dice— radica en su ser otro, en la inmediatez, en la distancia jerárquica y no en cierto efecto, ni que fuera hacer estremecer al globo terráqueo.» La diferencia entre el individualismo que contempla su ideal en la igualdad y la equiparación de derechos de los elementos sociales y aquel otro para el que las diferencias entre éstos constituyen la plenitud de sentido de la humanidad —y que, respectivamente, preconizan la libertad formal, el primero, y un mandar u obedecer dictados por la naturaleza, el último— ha hallado aquí su expresión filosófico-moral absoluta.

Hay una manifestación notable y extrema en la historia del individualismo que se sitúa allende las dos formas mencionadas: la de Stirner, que convierte exclusivamente el hecho de la individualidad como tal en el sentido de la existencia humana y, al mismo tiempo, rechaza con total indiferencia cualquier contenido de la misma, sea el de la igualdad o el de la diferenciación. De ahí que, por una parte, se enfrente al individualismo del siglo XVIII: «La libertad individual —dice— tan celosamente custodiada por el liberalismo burgués no significa en modo alguno una autodeterminación plenamente libre, sino únicamente la independencia respecto a otras personas. Respecto a la leyes, en cambio,

uno resulta, en el pleno sentido del término, legalmente esclavizado». Inculpa a la revolución por haber hecho libre no al hombre individual como tal, sino únicamente al burgués, al hombre político. La carta que en ella se jugaba no era la del individuo, sino siempre y únicamente, la de un ejemplar del género hombre, la del tipo burgués en especial. «No ver en ti y en mí otra cosa que "hombres", como ocurre en el caso del racionalismo de los derechos humanos, no significa sino llevar hasta sus últimas consecuencias la concepción cristiana, según la cual cada uno no es para el otro sino un mero concepto (por ejemplo, un ser destinado a la bienaventuranza).» Indudablemente Stirner ha circunscrito con ello, de manera nítida, el lado débil del antiguo individualismo: que esos átomos sociales, iguales en lo fundamental, no son propiamente personalidades sino meros ejemplares aislados de un concepto general, y que la igualdad formal ante la ley, de que hace gala esta cosmovisión, no es capaz de impedir la más rigurosa violentación de la individualidad. A Stirner se le escapó, con todo, la grandeza de lo que con aquello se había conseguido: la emancipación del hombre respecto a corporaciones devenidas artificiosas y antinaturales, el sentimiento de fuerza juvenil inherente a aquel situarse cada cual sobre sí mismo, a la tarea tremenda de conseguir una vida plena de valor y un desarrollo personal arrancando de la base de una igualdad fundamental. Ahora bien, lo notable del caso es que, aun partiendo de ahí, Stirner no se inclina lo más mínimo hacia el individualismo de la diferencia. «Yo no quiero tener o ser nada especial con respecto a los otros —dice—. Yo no

me mido en relación con los otros. ¿Qué me puede importar que los otros sean o tengan algo parecido a mí? Pues no pueden ser o tener *lo mismo*.» «La contraposición última y decisiva, la del único contra el único, va en el fondo más allá de lo que se entiende por contraposición. En cuanto único tú ya nada tienes en común con los demás y, por ello mismo, tampoco nada que te separe de ellos. La contraposición desaparece en la diversidad total.» Ante el yo en su absoluta unicidad claudican, según él, sus cualidades particulares: no quiero que se me respete por mis cualidades, sino como yo mismo. La unidad del yo, para el que el mundo entero, incluidas sus propias características o destino personal, no es otra cosa que objeto de uso, lo vuelve indiferente frente a cualquier *contenido* de la personalidad: tanto frente a la ley general, que prestó su ideal a la primera forma del individualismo, como frente a la cualificación especial y diferenciada en la que la segunda cifraba su sentido. De este modo Stirner opuso la mera forma del individualismo a las dos variantes del mismo. El contraste entre ambas queda, ciertamente, suprimido en un enfoque que las niega a las dos pero de un modo tal que, a manera de *caput mortuum* de ambas, sólo nos queda el yo del egoísmo, un yo radical, vaciado de cualquier contenido, sin ley y sin contraposición. El interés de la teoría de Stirner estriba en el rigor con el que extrae las consecuencias del individualismo, visto desde una perspectiva puramente negativa. La gran tarea del futuro es, no obstante, la de una concepción de la vida y de la sociedad que elabore una síntesis positiva de las dos especies de individualismo: la integración del

ideal ahistórico del siglo XVIII, con sus individuos iguales, equiparados en derechos y meramente unidos por la ley universal puramente racional, en una unidad superior con el individualismo del siglo XIX, cuyo gran logro histórico-cultural consistió en la diferencia entre particulares y en la existencia de personalidades regidas por su propia normativa y organizadas a través de la vida histórica.

III. INDIVIDUALISMO

Cuenta un cronista italiano del primer Renacimiento que durante varios años no existió en Florencia algo así como una moda de la indumentaria masculina puesto que cada cual deseaba vestirse de una manera especial, exclusivamente personal. Es ello algo sumamente significativo de una época que comenzaba a desprenderse de los estrechos vínculos comunitarios de la Edad Media y en la que el individuo nunca creía suficientemente autónoma, característica y distinguida la imagen que quería dar de sí mismo. A despecho de ello, cuando contemplamos los retratos de entonces, que en conjunto representan a los hombres tal como ellos querían ser vistos, y también la manera como aparecen en la literatura no podemos por menos de percibir una determinada e inconfundible igualdad de estilo. El modo en que son percibidas las formas, la manera en que los detalles cooperan a la impresión de conjunto, la entera actitud y los ademanes, todo, en suma, pone de manifiesto una comunidad de sentimiento vital y de talante que, a manera de una atmósfera global, rodea, penetra y configura aquellas individualidades apasionadamente acentuadas. Es más, a pesar de la individualización,

aquella comunidad hace que cada individuo particular se presente en último término como encarnación de un tipo, de un carácter o temperamento más o menos universal. En el talante románico —afín en este punto al de los griegos clásicos— se da un impulso fundamental hacia lo universal, hacia el *tipo*. Con «universal» no aludimos aquí a una colectividad, a una asociación práctica para constituir un conjunto integrador, a un ensamblaje recíproco que permita el surgimiento efectivo de un todo de orden superior. Se trata de un universal afín al concepto, una forma o una ley, que configura un número indeterminable de existencias individuales, universal del que cada una de ellas, tanto por su naturaleza como por su voluntad, podría ser en cierta medida su representante. Es en el marco de ese presupuesto donde se busca toda libertad, distinción y excelencia. Esta última no consiste propiamente en otra cosa que en la plasmación especialmente pura e intensa de rasgos designables como típicos.

Todo cuanto denominamos individualidad, bien sea que aparezca como modo de ser, como emoción o como anhelo, se remonta a una conducta que no es ya deducible de otra cosa o a un instinto básico, para el que no hallamos nada constatable como punto de arranque en la naturaleza infrahumana. Aquélla significa, por una parte, cierta relación con respecto a un mundo —más o menos amplio—, una relación práctica o ideal, de rechazo o de asunción, de dominio o de servidumbre, de indiferencia o de apasionamiento. Por otra, no obstante, indica que esa naturaleza constituye un mundo por sí mismo, centrado en sí mismo y, en cierta medida, cerrado en sí

mismo y autosuficiente. La existencia terrenal inscribe en esa duplicidad a toda naturaleza espiritual que pueda en general ser calificada de «una»: ésta, según su forma o su contenido, es algo por sí misma, una unidad y tiene una realidad, un sentido o una meta que, en cierta medida, reposan en sí mismos. Pero, simultáneamente, es parte de uno o de varios todos; está en relación con algo fuera de sí, una totalidad abarcadora que la rebasa. Siempre es miembro y cuerpo, parte y todo, plenitud y necesidad de completud. Llamamos individualidad a la forma en la que ese doble significado de la existencia humana consigue, o intenta, acceder a la unidad, algo que puede muy bien efectuarse según una amplia gama de grados y matices. La conciencia puede recostarse en su propio ser, un ser que reposa en sí mismo y, por así decir, renunciar por completo a comportarse, de la manera que sea, cara al «mundo». O bien puede el hombre ver el sentido de su ser individual en la comparación con los otros, en la supraordinación, en la equiparación, en la inserción o el servicio de un todo abarcador. Por inefablemente variada que sea la proporción en que ambos elementos del concepto puedan combinarse, esté aquella caracterizada por la sobredimensión de uno de ellos o por el equilibrio, en armonía o en conjunción trágicamente destructora, esa indefinible determinación vital que llamamos individualidad implica siempre que una criatura ha de vivenciar conjuntamente a los dos en una unidad: la centralidad interna, el mundo de su propia intimidad, el ser sí mismo en su autosufiencia, y la relación, positiva o negativa, de apego o de distanciamiento respecto a un todo al que esa criatura pertenece.

Al modo antes esbozado de cómo el espíritu románico configuró durante el Renacimiento su concepto de individualidad se le oponen frontalmente la realidad y el ideal de la misma formadas en el espíritu germánico. Y ello no porque la forma clásico-románica no hubiera llegado a ser fe y pasión para los propios hombres nórdicos. Pero ocurre que todo cuanto aquí ha tomado cuerpo como algo propio, todo cuanto ha crecido en nuestro suelo, prescindiendo del grado de pureza y del número de ejemplares, lleva cabalmente en sí el otro carácter. Ni el modo en que Rembrandt representa a sus hombres —un alma hecha cuerpo y un cuerpo hecho alma—, ni la composición y la nostalgia en las profundidades de la música de Beethoven, ni la idea de la naturaleza humana en Herder y Schleiermacher, ni las imágenes de la existencia que nos contemplan desde la poesía de Walther von der Vogelweide o desde la del Romanticismo e incluso desde Kierkegaard y desde muchos textos de Ibsen y de Selma Lagerlöf, ninguna de esas cosas sabe de la sujeción a una norma configuradora, a un estilo que las impregnase a fondo a la manera de un universal del que ellas serían meros ejemplos. Tanto en los adolescentes del friso del Partenon como en la estatua de Sófocles, en las figuras de la *Última cena* de Leonardo como en los dramas clásicos franceses, en los personajes de Tiziano y en los de Balzac detectamos la huella de su pertenencia, pese a las determinaciones propias de cada caso, a un tipo universal de hombre. Ello es así aunque el lenguaje no pueda en absoluto describir ese tipo o lo haga únicamente con conceptos sumamente toscos. Cada uno de esos

hombres está rodeado, en cierta medida, de una atmósfera ideal más universal respecto a la que ellos se manifiestan como sus sustanciaciones o cristalizaciones. El individualismo, el impulso hacia el distanciamiento, a bastarse a sí mismo, a destacarse no concierne aquí, en ultimo término, a cada criatura aislada, sino al tipo de hombre, del que esa criatura es ejemplar consumado, representante o ilustración. De ahí que ese modo de ver y plasmar al hombre pudiera atraer a ámbitos humanos más amplios y convertirse en mayor medida en ideal cultural europeo que en el caso del individualismo germánico. Éste busca en cada hombre el punto de su unicidad y permanece en lo más profundo indiferente al hecho de si con ello constituye un tipo o si tal naturaleza individual, también en sentido numérico, únicamente puede darse como «caso único» en el mundo.

Es esa indiferencia la que separa al individualismo germánico del florentino, una de cuyas manifestaciones características comentábamos al principio de estas líneas. Aquellos hombres renacentistas querían justamente ser algo plenamente singular, del mismo modo que siglos después Bernini intentó expresamente destacar en sus bustos justo aquello «que la naturaleza le había dado a un hombre y a nadie más sino a él», dándose el caso, sin embargo, de que —y eso es muy significativo de parte de los italianos y algo de lo que él es inconsciente— cada uno de esos singulares se orienta según una modelación típica y tiende a la representación de algo más universal. Rembrandt nunca hubiera fijado esa meta al individualismo, de cuya versión germánica él es portavoz. Para él, ese concepto habría significado únicamente

que la vida del hombre se desarrolla arrancando de su propia raíz, subsistente en sí misma y responsable por sí misma, sin que para nada importe cuántas de estas raíces, de manera paralela, hayan hecho brotar de sí iguales manifestaciones. Por más que el hombre individualizado en un sentido románico acentúe su autosuficiencia, su singularidad, y su alejamiento del mundo, hay siempre algo general que se vislumbra a través de él y a partir de lo cual uno puede aproximarse a él: aquella claridad, aquella configuración, aquel talante de algún modo racionalista del hombre románico, cuyos inquietantes arcanos y recovecos se traslucen como tales incluso allí donde no podemos penetrar en su contenido. Hacia el hombre germánico no existe un puente así y nos es forzoso, si no queremos extraviarnos, hallar el camino hacia él inmediatamente, a partir de él mismo. Aquella doble relación desde la cual el individuo se constituye como tal, se le presenta a ese hombre de tal modo que, ciertamente, aunque haya de obedecer plenamente a una ley, a un todo, es decir, aunque deba subsumir e integrar su esencia en algo de orden superior, deja que tal esencia devenga exclusivamente por sí misma. Como individuo debe tal vez su ser al cosmos, o a la sociedad o a un orden divino, pero en cualquier caso no a una idea cuya esencia consista en abarcar también a otros hasta un número ilimitable. Aquel individualismo del Renacimiento era de índole sociológica, consistente en el ser-otro, en el destacarse respecto a otros. Necesitaba de la comparación y por ello mismo presuponía un universal, una instancia normativa, algo situado fuera de los individuos respecto a lo cual se mide su ser especial.

Por supuesto que esta división no constituye un esquema según el cual podamos decidir de cada manifestación particular con un rotundo esto o lo otro. Designa únicamente las formas puras, conceptualmente separadas, de la individualidad, extremos que la realidad nunca muestra con esa determinación absoluta y entre los cuales ésta discurre más bien a través de innumerables gradaciones y aleaciones. Pues, a partir de sus contactos con el mundo clásico e italiano, el espíritu alemán desarrolló justamente un anhelo y una inclinación hacia la otra forma de individualismo, tendencias que con harta frecuencia le sirvieron bien sea para enriquecerse, bien para incurrir en un dualismo fatídico. No es posible pensar en una naturaleza más profundamente alemana que la de Kant. Él situó el valor absoluto y único del hombre —como en una inmensa soledad— en la conciencia moral de la personalidad, que, en última instancia, es algo propio en lo que no pueden inmiscuirse lo más mínimo ni un mandamiento divino, ni la propia felicidad, ni la opinión de otro, ni la situación histórica. A pesar de ello, a la pregunta de cuál sería la estructura y la decisión de esa conciencia del deber, de esa legislación autónoma del individuo, él contestaba así: sólo se adecuaba a ella una modalidad de acción que pudiera, al mismo tiempo, ser concebida como ley universal, una modalidad que uno pueda querer razonablemente que todos, sin distinción, cumplan idénticamente en igual situación. Pero es claro que en esa concepción late aquel otro ideal de individualidad, el que se expresa en la subordinación a una norma válida para todos, en la inserción en

un tipo suprapersonal. Cierto: aquella ley no proviene de un poder externo, no doblega la personalidad, es más bien plenamente autónoma y fluye de la última e incontaminada fuente de valores del yo. Pero el curso de esa corriente no lo determina la cualidad individual del hombre, «ley» y «ley universal» rigen aquí, sin más, como algo solidario. Se deja de lado la posibilidad de que el lenguaje especial en que cada hombre especial se expresa anuncie no sólo su ser, sino también su deber ser. Así como para Platón, por ejemplo, la acción valerosa obtiene su última esencia y valor de la idea universal de la valentía y no de la vida singular del hombre, también singular, de la que aquélla es su latido, también para Kant la acción ético-normativa deriva de la ley general de la moralidad, de forma que con ella el hombre deviene el tipo de hombre racional. Que haya una «ley individual» desarrollada a partir de la esencia particular de este individuo (sin que por ello pierda en lo más mínimo su idealidad y rigor o la coincidencia eventual de *su contenido* con el universal) eso es algo que la ética kantiana ignora. El hechizo clásico-románico del concepto universal, de la tipología supraindividual ha desviado aquí el concepto puramente germánico de la individualidad, que, sin duda, también para Kant, sigue siendo fundamento último, a saber, que el sentido y el valor de la existencia individual brota en definitiva de la propia raíz. Pero el único alcance de este individualismo consiste en rechazar que no importa qué norma moral pueda venir de fuera al encuentro de esa individualidad. La interioridad misma de este valor de la individualidad queda prendida a

una idea generalizante y en cierta medida sólo nutre su valor a partir de su expansión hacia lo universal.

Se trata de la misma fatalidad que introduce una disonancia, nunca plenamente resuelta, en el interior mismo de la imagen de la vida de Goethe, tan discrepante, por otra parte, de la de Kant. La juventud de Goethe constituyó un impetuoso devenir y crecer de su yo y, simultáneamente, un anhelo profundo hacia ese yo que debía ser cada vez más puro, más poderoso, más pleno de Dios. Las fuerzas telúricas de su individualidad, firme sobre sí misma, generan su ser y su crear, su dicha y su suplicio. Su individualismo es tan radical que con dieciocho años se indigna ante la idea de tener eventualmente hijos que guardasen cualquier parecido con alguien. Pero refrenó esta pasión germánica tras su viaje a Italia. No su individualismo sin más, pues ya muy entrado en años manifestaba aún que el hombre debe vivir desde su propia interioridad, de modo que el artista, fuesen las que fuesen las circunstancias, «sólo debe alumbrar hacia afuera su individuo». Pero, bajo el influjo del clasicismo y del arte italiano, ese individuo se había modificado en él: en sus obras más tardías, los personajes, por más nítidos que sean sus perfiles y por más intensamente que «vivan a partir de su propia interioridad», se convierten crecientemente en tipos resultantes de una norma configurativa que no se limita ya a su unicidad. Cada individuo representa una categoría universal, junto a la que, ciertamente, se dan otras categorías universales que no se confunden con ella. Pero es en lo supraindividual, en esa idea general, donde radican su significado y su valor. Goethe recurrió a esa

especie de individualismo porque no pudo dar forma acabada, ni conceptuación clara, ni leyes firmes al individualismo de su juventud. Dado el peculiar desarrollo de su espíritu profundamente alemán tuvo que realizar el intento de desechar de sí aquellos rasgos responsables de la difícil accesibilidad e inteligibilidad del talante germánico. Pero ese cálculo no acabó de cuadrar. Pese a la inconmensurable relevancia cultural que representa el hecho de que Goethe integrase en una nueva formación el modo de ser alemán y el clásico, una parte de la fuerza inmediata de su mismo yo, del ímpetu espontáneo de un alma que se mueve en sí misma y por sí misma, se perdió de manera irrecuperable. La ganancia derivada de esa pérdida fue grande, pero la pérdida derivada de esa ganancia no fue pequeña. Desde ese momento, el individualismo de su propia vida y el de sus producciones muestran, aquí y allá, cierta escisión. Sin duda que tal individualismo se nutre todavía desde dentro. Pero en ese adentro subyace al mismo tiempo algo universal o, si se prefiere, ese algo universal late a través de aquel adentro de manera que éste se subordina a una ley que configura la forma individual a partir de un tipo más o menos diferenciado. De esta suerte, tal forma obtiene su legitimación de ese tipo y no del punto en que radica la unicidad de su existencia.

Es inherente al asombroso destino del espíritu alemán el que una forma de individualidad, yuxtapuesta en igualdad de derechos a la suya propia, acaba siempre resultándole fatal. Vivir al modo germánico es manifiestamente más peligroso, más oscuro, más responsable que hacerlo según la manera clásico-románica. En

el momento mismo en que la fuerza motriz de la raíz se debilita y la voz del interior se amortigua, momento en que, del modo que sea, perdemos ese sentimiento encubierto hacia el valor cósmico, ese estar uno solo consigo mismo y en relación congruente con el fundamento del mundo, justo en ese momento hace su aparición seductoramente aquel otro individualismo que ofrece a la singularidad el marco de un estilo general y a la fuerza propia el respaldo de una, cuando menos, universalidad ideal respecto a la cual cada vida particular no es sino ejemplo, ilustración o concreción. Es en esta forma donde el individuo puede demostrar racionalmente, por así decir, su derecho como tal individuo. En la forma germánica sólo puede hacerlo mediante *la acción* y, por lo demás, está supeditado a la conciencia de sí mismo que gira solitaria sobre su propio eje, al sentimiento de sí mismo. Allí donde al individuo románico le es vetada la acción, le queda no obstante disponible aquella esfera supraindividual como soporte y entorno de su talante. Una esfera que —como a menudo podemos constatar en existencias meridionales carentes de energía y contenido— resplandece con una atractiva amabilidad y una cultivada accesibilidad allí donde nosotros buscábamos propiamente una personalidad. Al alemán que no pueda acreditarse mediante la acción —sea como creación, como operación o como conducta característica—, le falta ese ensanchamiento de la individualidad en torno a su núcleo. Éste permanece como envuelto en una cáscara de la que el otro, especialmente el foráneo, no consigue sacarlo. No es que los alemanes sean en absoluto más «individualistas» que otros

nacionales. Ésa es una cuestión en la que no entramos. De lo que se trata es de que la cultura europea, tanto en el caso de los románicos como en el de los germánicos, ha articulado el concepto de individuo como una ecuación entre el yo y el mundo y ha producido simultáneamente dos soluciones a esa ecuación. El individuo alemán, incluso cuando se somete de forma altruista a leyes, formas o totalidades y, no obstante, permanece sólo fiel a sí mismo, se asienta realmente en último término en esa responsabilidad que brota de un centro que le es propio en exclusiva, mientras que en el caso del ideal de individualidad clásica y románica, tal responsabilidad constituye en cierta medida el foco hacia donde un estilo universal y una ley de formación idealmente común, el tipo y la idea supraindividual de esa individualidad, hacen converger sus rayos: su sentido y sus fuerzas motrices.